ANTROPOLOGÍA BREVE DE MÉXICO

Coordinadora: Lourdes Arizpe

Autores: Arturo Argueta, Lourdes Arizpe, José del Val, Guillermo de la Peña, Joaquín García Bárcena, Mercedes González de la Rocha, Claudio Lomnitz, Linda Manzanilla, Eduardo Matos, Noemí Quezada, Carlos Serrano, Héctor Tejera, Patricia Torres, Leopoldo Valiñas

ACADEMIA DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

CRIM

Academia de la Investigación Científica, A. C.

Antonio Peña	Presidente
Mauricio Fortes	Vicepresidente
Rosalinda Contreras	Tesorera
Julia Tagueña	Secretaria Electa
Lourdes Arizpe	Secretaria Designada
Mario Campesino	Vocal Ejecutivo

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM

Raúl Béjar Navarro	Director
David Moctezuma Navarro	Secretario Académico
Mario Salinas Sosa	Secretario Técnico
María Teresa Dávila	Secretaria Administrativa

Antropología breve de México

Primera edición, 1993
© Academia de la Investigación Científica, A. C.
Av. San Jerónimo 260, Jardines del Pedregal
04500 México, D. F.
© Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM
Av. Universidad s/n, circuito 2, Chamilpa
62210 Cuernavaca, Morelos

ISBN 968-36-3004-9

D. R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ANTROPOLOGÍA BREVE DE MÉXICO

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES
MULTIDISCIPLINARIAS
BIBLIOTECA

Coordinadora: Lourdes Arizpe

Autores: Arturo Argueta, Lourdes Arizpe, José del Val, Guillermo de la Peña, Joaquín García Bárcena, Mercedes González de la Rocha, Claudio Lomnitz, Linda Manzanilla, Eduardo Matos, Noemí Quezada, Carlos Serrano, Héctor Tejera, Patricia Torres, Leopoldo Valiñas

ACADEMIA DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

CRIM

Índice

Introducción 9

Prehistoria, sedentarización y las primeras civilizaciones de Mesoamérica
Joaquín García-Bárcena 13

Surgimiento de los centros urbanos en Mesoamérica
Linda Manzanilla 57

Las sociedades tardías de Mesoamérica
Eduardo Matos Moctezuma 83

Sexualidad, religión y magia
Noemí Quezada 121

Bioantropología de la población mexicana
Carlos Serrano S. 147

Las lenguas indígenas mexicanas: entre la comunidad y la nación
Leopoldo Valiñas C. 165

La comunidad indígena y campesina de México
Héctor Tejera Gaona 189

La naturaleza del México profundo
Arturo Argueta 215

El indigenismo
José Manuel del Val 245

La antropología mexicana y los estudios urbanos
Guillermo de la Peña 265

El México obrero industrial
Patricia Torres Mejía 289

Respuestas domésticas, respuestas femeninas: la organización social de la pobreza y la reproducción
Mercedes González de la Rocha 319

Antropología de la nacionalidad mexicana
Claudio Lomnitz 343

Una sociedad en movimiento
Lourdes Arizpe 373

Introducción

La antropología ofrece a la sociedad una imagen de sí misma y del lugar que ocupa en el pasado y en el presente del concierto de las naciones. Hoy, la evolución de las sociedades se ha acelerado y diversificado y, entre ellas, México muestra cambios y permanencias que le otorgan una perspectiva propia en este fin de milenio, perspectiva que es necesario explorar, comprender y asumir. Desde la mirada de la antropología, es esta exploración lo que ofrece el libro que aquí se presenta. Forma parte de una serie auspiciada por la Academia de la Investigación Científica para brindar un panorama de lo que la ciencia mexicana nos ha enseñado sobre este país y sobre el mundo en las últimas décadas.

La ciencia y, en ella, la antropología, a la vez propicia estos cambios y recoge su historia, como hace quien, al estar mirando su reflejo en la superficie del río, con la mano izquierda crea estelas disipativas que alteran esta imagen y con la mano derecha recibe esas y otras estelas que el fondo rocoso, siempre cambiante, provoca sin cesar.

En sus manos está, pues, junto con otras ciencias y humanidades, el ser propulsora y, a la vez, catalizadora, de nuestro tiempo y de nuestra imagen.

La antropología mexicana, de hecho, se ha ido haciendo con el transcurrir de todas las culturas de México, desde siempre, si es que convenimos en que los tlacuilos, esto es, los escribientes mesoamericanos, y los cronistas

misioneros, como fray Bernardino de Sahagún, hacían algo semejante a la antropología. Habrá que decir, sin embargo, que, como disciplina, se consolidó en México a principios de siglo, vinculada, por una parte, a los grandes debates agraristas e indigenistas propios de nuestra historia, y por la otra al diálogo con las antropologías norteamericana, europea y latinoamericana, principalmente.

En forma imprevista la antropología comenzó a cambiar en los sesenta cuando la generación de maestros de entonces, a través de una antropología crítica, abrió nuevos caminos de teoría y de análisis. Con entusiasmo y con ese sentido de visión compartida que dio el movimiento político-estudiantil del 68, las generaciones formadas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la escuela de antropología de la Universidad Iberoamericana y en otros planteles por aquellos años, nos lanzamos a la investigación.

En veinte años se han ido acumulando nuevos datos y nuevas propuestas que cambian las interpretaciones sobre el pasado y el presente de las culturas y comunidades de este territorio de Mesoamérica / Aridoamérica: México. Nuestra intención es resumir los resultados de este esfuerzo colectivo de explicación y comprensión de algunos de los principales temas de la antropología mexicana actual.

No sería posible abarcar toda la riqueza de temas que hoy investiga la antropología, puesto que ya saltó de las comunidades a las ciudades, de la arqueología monumental a la arqueología doméstica, de los valles y sierras a las costas y a las fronteras, de los indígenas a los cholos y chicanos, de las artesanías a las manufacturas; ha pasado también de las razas a los genes, de las lenguas a los fonemas, de lo nacional a lo global, y de la mirada omnisciente a los reflejos pluriétnicos y pluriculturales.

La evolución multilineal en tierras mexicanas

A mayor conocimiento, mayor riqueza histórica; a mayor debate, mayor fuerza cultural. Esto destaca en el recuento, que abarca tanto la cronología histórica como la diversificación social de la evolución mexicana, que se ofrece en este libro. Se inicia con la descripción de la excepcional diversidad geológica, topográfica, biológica de los recursos naturales del territorio de México, fundamento de la evolución de la riqueza cultural que persiste hasta nuestros días. Dicha evolución marcó el paso de los nómadas del Pleistoceno a las primeras aldeas agrícolas. Hay un salto cualitativo

después a los primeros Estados urbanos, como Teotihuacan, sociedades complejas multiculturales. Del Clásico al Posclásico, surgieron y decayeron estos Estados hasta llegar a las últimas grandiosas y trágicas ciudades mesoamericanas. Con el hilo de la magia nos adentramos enseguida en las nuevas prácticas e instituciones que cristalizaron en la época colonial, creando fronteras de sigilo, de pasión y de poder entre varones y mujeres y, por ende, entre peninsulares, criollos, mestizos, indígenas, negros y mulatos.

Se describe también cómo esta mezcla racial le imprime a las poblaciones amerindias rasgos especiales en los genes, en los cuerpos, en los rostros, cuyos trazos se recuperan a través de la antropología genética. Y la evolución y pérdida de las lenguas indígenas la registra la lingüística antropológica, con una nueva visión de lo que es hablar y comunicar en una sociedad plural.

A partir de la Independencia se hizo visible lo intrincado del tejido social y económico de México: persistieron las comunidades agrarias, cuya naturaleza es necesario volver a examinar en el contexto de su vinculación con la sociedad nacional. Por su experiencia, muchas de estas comunidades saben utilizar los recursos de la naturaleza en forma sustentable, lo que hace vital apoyar tanto este uso racional de los recursos como las culturas indígenas que le dan sentido y organización a esta forma de vida. Es parte de esa revaloración de estas culturas el paso de un indigenismo integracionista y centralizador al reconocimiento de los derechos culturales de los indígenas en el artículo 4º de la Constitución.

Mientras esto pasaba en el campo, la gente empezó a fluir en arroyos, primero, y en ríos, después, hacia las ciudades y hacia las fronteras. Se crearon nuevos mercados y formas de trabajo en las fábricas, en las calles, en las casas. Han surgido nuevos actores sociales: los obreros y los empresarios, los comerciantes y los consumidores, el movimiento popular urbano y las mujeres organizadas. En el entorno urbano, se recompone la unidad doméstica y la mujer encuentra nuevas opciones de actividad económica y social. Se crean estrategias de sobrevivencia para adaptarse a la pobreza, al crecimiento poblacional y a las constantes "nuevas ondas" de la vida urbana.

Como parte de estos procesos, los habitantes de este país se han ido forjando una nacionalidad, cuyos componentes y proyecciones han cambiado en cada época. En la nuestra, el antiguo nacionalismo cede ante el interés por lo plural, por una parte, y por lo personal, por la otra. Sigue el anhelo de comunidad y de herencia pero la definición estatista del nacionalismo ha sido ya rebasada, como han sido desbordados los cauces

culturales antiguos. La sociedad mexicana siempre ha estado en movimiento, desde los tiempos del *Nahui Ollin*, Cuatro Movimiento, última época mexica, hasta las intensas migraciones y comunicaciones culturales de hoy, tanto hacia dentro como hacia afuera. La sociedad mexicana empieza a asumir hoy en día su lugar en un mundo globalizado.

Hacia un acercamiento entre sociedad y ciencia

Este libro fue escrito para que lo lea el público más amplio posible, por lo que se ha privilegiado transmitir un panorama general de los procesos mencionados arriba, sin detallar sus matices y polémicas. A propósito se decidió no hacer citas eruditas de las obras de los numerosos y distinguidos investigadores que aportaron los datos y las interpretaciones en los que se basa el recuento de los temas, aunque sí incluimos, al final de cada capítulo, una bibliografía breve sobre cada tema, para que el lector quede en libertad de consultarlos o de profundizar en estos datos. A todos los investigadores que directa o indirectamente han ayudado a forjar este nuevo panorama de la antropología mexicana, va nuestro reconocimiento. Se trata, en todo, de una obra colectiva de la antropología mexicana, como lo fue, en su tiempo, la obra colectiva *Historia mínima de México,* que publicó El Colegio de México y cuyo antecedente reconocemos.

Agradecemos el trabajo de coordinación editorial para este volumen de Boris Berenzon y la eficaz labor de organización operativa para el mismo de Graciela Valerio.

Para concluir, en los últimos veinte años, en México constatamos el paso de una antropología bifurcada en datos por un lado y ensayismo por el otro, hacia una antropología de búsqueda, orientada hacia la investigación analítica con metodologías rigurosas; se trata de estudios que no lamentan ni pontifican sino que preguntan y proponen, ofreciendo elementos para que el lector mismo pueda discernir y formarse su propia opinión. Se inscribe así en la transformación intelectual de búsqueda, de análisis y de pluralismo, que es la condición sin la cual no puede construirse ni una ciencia relevante ni una sociedad democrática.

LOURDES ARIZPE

Prehistoria, sedentarización y las primeras civilizaciones de Mesoamérica

Joaquín García-Bárcena*

éxico, como parte de América, fue una de las últimas regiones del planeta en ser ocupada por el hombre, ocupación que se inició hace quizás unos cuarenta milenios. En este capítulo se presentará un breve resumen de lo que conocemos acerca del proceso de ocupación del continente, y de México en particular, así como la diversificación cultural e incremento en la complejidad de estas sociedades, las cuales, a partir de la domesticación de plantas y el desarrollo de técnicas agrícolas eficientes, sentaron las bases para que, en un primer momento, apareciesen grupos sedentarios establecidos en aldeas y, después, se produjese el establecimiento de las primeras civilizaciones, de manera que a principios de nuestra era existían las condiciones que dieron pie al desarrollo de las grandes civilizaciones clásicas y posclásicas de Mesoamérica.

México es un país muy variado en términos de su topografía, constitución geológica, clima, flora y fauna; como consecuencia, los recursos, tanto de origen inorgánico como biológico, de que potencialmente podía disponer el hombre, son muy diversos y están distribuidos irregularmente en su territorio. Debe tenerse presente, también, que no todos estos recursos potencialmente disponibles fueron aprovechados en un momento dado,

*Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ya que los recursos de hecho empleados son sólo aquella fracción de los potenciales que la organización social y la tecnología disponibles permiten explotar; así, por ejemplo, aunque México cuenta con abundantes recursos minerales, metálicos y energéticos, sobre todo petróleo, éstos no fueron utilizados durante la etapa que nos ocupa y no fueron, entonces, un componente de los recursos efectivos.

Entre los recursos efectivos de carácter inorgánico ocupan un lugar predominante ciertos tipos de rocas, la materia prima principalmente empleada para hacer herramientas. Según las funciones de las herramientas deseadas, la tecnología disponible para hacerlas, y también las materias primas existentes en la región, se emplearon diversas combinaciones de rocas. Éstas pueden agruparse como sigue:

1] Rocas vítreas o microcristalinas, a partir de las cuales, por medio de la talla por percusión o por presión, pueden producirse bordes muy agudos, lo cual hace que estos materiales sean especialmente adecuados para producir instrumentos de corte; sin embargo, presentan el inconveniente de ser bastante quebradizas, aunque muy duras. Para este propósito se emplearon sobre todo la obsidiana, de regiones volcánicas de carácter ácido, riolítico, y el pedernal, asociado con rocas sedimentarias de origen marino, sobre todo calizas; de manera subsidiaria se usaron otras rocas microcristalinas, como la calcedonia, de distribución más limitada. Se emplearon también para este propósito, en regiones del país donde no se encuentran las rocas antes mencionadas, otras no tan adecuadas para el propósito, principalmente rocas ígneas de grano fino (riolitas, andesitas o basaltos).

2] Rocas cristalinas de grano fino o medio, duras, de orígenes diversos, con las cuales, mediante la talla y, más tardíamente, el desgaste, podían producirse herramientas más resistentes al impacto, con funciones de percusión o desgaste, pero que no requieren bordes agudos. Para este propósito se usaron principalmente rocas volcánicas, sobre todo riolitas, andesitas y basaltos, así como diversas clases de rocas metamórficas. En regiones del país en que se carecía de estos materiales se usaron, para hacer artefactos de gran tamaño con funciones de desgaste, como las piedras de moler, metates y manos, rocas más blandas, sobre todo calizas.

En la figura 1 aparece la distribución de estos materiales en el país; como puede verse, ésta es muy desigual, por lo que muy pronto comenzaron a emplearse materiales especialmente deseables transportados desde yacimientos distantes; así, ya en 7300 a. C. tenemos evidencia de transporte de obsidiana desde el centro de México hasta Chiapas. Con

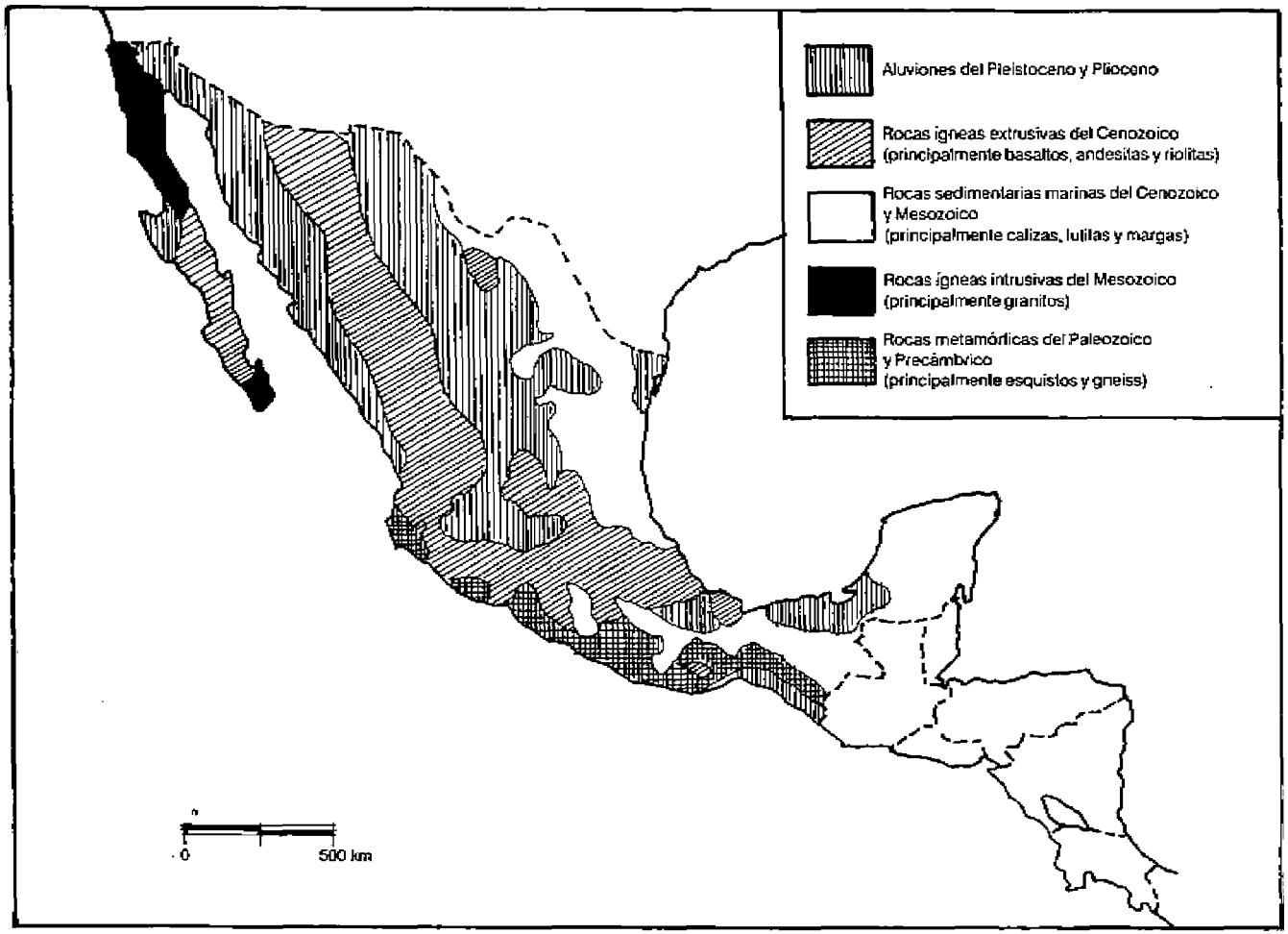


Figura 1. Principales tipos de roca que afloran en México (modificado de Rzedowski).

ello se dio origen al establecimiento de sistemas y redes de intercambio cada vez más complejos.

México es un país de una gran riqueza biótica, no sólo como consecuencia de su variabilidad topográfica, altitudinal y climática, sino también porque en él confluyen la flora y la fauna de origen sudamericano y aquellas que se desarrollaron en América del Norte, en íntima relación con las de Eurasia.

Durante muchos millones de años Sudamérica estuvo aislada y la evolución de sus plantas y animales siguió una trayectoria propia, distinta de la que siguieron la flora y la fauna de Norteamérica y Eurasia. Hace más o menos 1.7 millones de años, como consecuencia de la formación de Centroamérica, se restableció la comunicación entre ambos continentes, lo que permitió la migración de los animales y las plantas de Sudamérica hacia el norte, así como el movimiento de los de Norteamérica hacia el sur; la competencia entre estos dos grupos tuvo como consecuencia la extinción de parte de ellos. En términos generales, puede decirse que tuvieron más éxito los animales y las plantas de Norteamérica, por lo que la flora y la fauna actuales de América del Sur presentan un importante componente de origen norteamericano.

Sin embargo, ciertos grupos sudamericanos, como los edentados, en particular los armadillos, o los marsupiales, en especial el tlacuache, ocuparon con éxito América del Norte.

Como consecuencia de la diversidad del clima, la distribución de la flora y de la fauna en nuestro país es muy variada. Rzedowski distingue los siguientes tipos principales de vegetación (figura 2):

1] Bosque tropical perennifolio, que es la comunidad vegetal más compleja y rica en especies, y que crece en las regiones cálidas y húmedas. Está formado por dos o tres estratos arbóreos, todos ellos cubiertos de plantas trepadoras. Los árboles no pierden la hoja en ninguna época del año. Las especies vegetales que componen estos bosques son muy numerosas, y existen pocos ejemplares de cada una de ellas, los que usualmente aparecen dispersos. En consecuencia, aunque hay una gran variedad de recursos derivados de la flora, la cantidad disponible de cada uno de ellos en un territorio determinado es pequeña; esta disponibilidad usualmente no es de carácter estacional.

2] Bosque tropical subcaducifolio, menos complejo y rico en especies que el anterior y con árboles de menor tamaño, parte de los cuales pierden la hoja en época de secas. Este bosque es característico de regiones con clima húmedo y cálido, con estación de secas. Los recursos derivados de

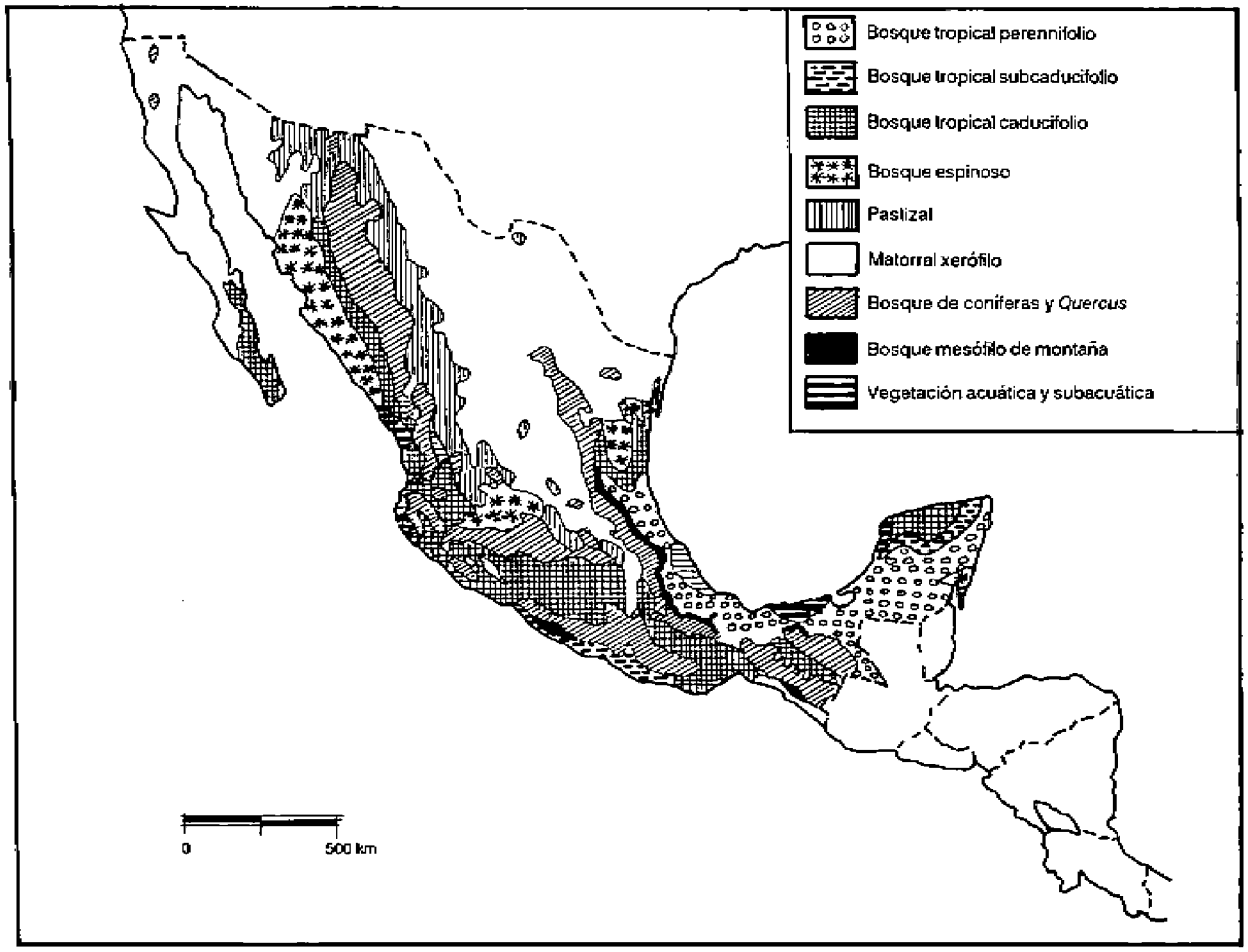


Figura 2. Vegetación de México (según Rzedowski).

la flora son variados, de carácter parcialmente estacional y cada uno de ellos disponible en poca cantidad en un territorio determinado.

3] Bosque tropical caducifolio, formado por árboles menores que pierden la hoja en época de secas; aparece en regiones cálidas, con marcada estación de secas. Son características de estos bosques las leguminosas arbóreas y arbustivas, que proporcionan recursos variados de carácter estacional.

4] Bosque espinoso, de clima seco, con árboles bajos y espinosos de hoja caduca. Proporciona recursos poco variados, de carácter marcadamente estacional.

5] Matorral xerófilo, característico de las regiones áridas, formado por pocas especies de arbustos y hierbas, entre las que las cactáceas son características; proporciona recursos altamente estacionales.

6] Pastizal, presente en regiones de clima más fresco y más húmedo que las ocupadas por el matorral xerófilo. Aporta recursos limitados, de carácter estacional.

7] Bosque de coníferas y encinares, presente en regiones montañosas de clima templado y húmedo. Está formado por una o pocas especies de árboles, entre las que destacan los encinos *(Quercus)* en las zonas más bajas, pinos *(Pinus)* en las intermedias y abetos *(Abies)* en las más altas. Presenta poca diversidad vegetal, pero proporciona abundantes recursos de carácter estacional, como las bellotas y los piñones.

8] Bosque mesófilo de montaña, de distribución restringida en el país y característico de regiones templadas y muy húmedas. Es un bosque siempre verde, cubierto de plantas trepadoras y epífitas. Son característicos de este bosque los *Quercus* y *Liquidambar*.

9] Vegetación acuática y subacuática. Son de importancia las que ocupan las grandes cuencas lacustres del México central y los manglares presentes en bahías y lagunas costeras de ambos litorales, excepto el correspondiente a la porción boreal del golfo de California y la mitad norte de la costa del Pacífico de dicha península. Los recursos disponibles son variados y se distribuyen a lo largo de todo el año.

La fauna de México es también variada y rica en especies; su diversidad tiende a ser paralela a la de la flora; así, entre los vertebrados hay gran número de especies con pocos ejemplares cada una en las regiones cálidas y húmedas, mientras que en las regiones secas el número de especies es menor, con gran número de ejemplares que con frecuencia tienden a encontrarse agrupados.

La flora y la fauna de México fueron importantes fuentes de recursos

para sus habitantes, no sólo en el campo de la alimentación, sino que también proporcionaron diversos tipos de materias primas, entre las que destacan la madera y las fibras, por lo que respecta al reino vegetal, y huesos, pieles y conchas, derivados del reino animal. Nuestra evidencia acerca del uso de estos recursos no es tan amplia como la que poseemos respecto a los de origen inorgánico, por la menor resistencia a la degradación de los materiales de carácter orgánico.

La distribución actual de la flora y la fauna mexicanas no ha variado mucho en los últimos diez mil años, durante la etapa geológica denominada Holoceno; el cambio principal parece haber sido una aridificación progresiva del norte de México. No puede decirse lo mismo para etapas más antiguas, que forman parte del Pleistoceno.

El Pleistoceno se caracterizó por una alternación de periodos fríos y cálidos; durante los primeros, denominados glaciales, se acumularon sobre los continentes grandes masas de hielo, y un fenómeno semejante ocurrió en la cima de las montañas. Esta acumulación de agua en forma de hielo dio origen a importantes descensos en el nivel medio del mar, que en ciertos momentos sobrepasaron el centenar de metros; en consecuencia, porciones de la plataforma continental que hoy se encuentran sumergidas formaban amplias llanuras costeras. Ya que el mar de Bering y el estrecho del mismo nombre son poco profundos, durante un avance glacial el noreste de Asia y Alaska quedaban unidos por amplias llanuras; esta región, que se conoce como Beringia, permitía el libre movimiento entre el noroeste de América del Norte y Siberia; simultáneamente, se establecía un gran glaciar de casquete en la región del Labrador, en Canadá, y avanzaban los glaciares de las montañas Rocallosas; durante el máximo de una glaciación estas dos masas de hielo se fundían, impidiendo el paso desde Beringia hacia el resto del continente americano.

La última glaciación del Pleistoceno, la glaciación Illinois, se inició hace unos 70 mil años y la retirada de los hielos concluyó hace alrededor de 7 mil años; la intensidad máxima de la glaciación ocurrió entre 26000 y 10000 a. C., periodo durante el cual la comunicación entre Beringia y el resto de América estuvo interrumpida.

Más al sur, en el territorio mexicano, un avance glaciar provocaba una compresión y corrimiento hacia el sur de las fajas climáticas, así como el descenso de éstas hacia menores altitudes, con la consiguiente variación en la distribución de la flora y de la fauna, que incluían especies que desaparecieron al final del Pleistoceno; entre éstas destacan diversos mamíferos de gran tamaño.

Entre los carnívoros pueden mencionarse el león del Pleistoceno *(Felis atrox)*, semejante al puma pero del tamaño de un león africano, un gran lobo *(Canis dirus)* y los tigres dientes de sable (*Smilodon* y otros géneros), con caninos muy desarrollados. Entre los herbívoros destacan los mamutes *(Mammuthus)*, los mastodontes *(Mammut)* y los gonfoterios (*Cuvieronius* y otros géneros), todos ellos parecidos a los elefantes; sólo el último grupo se hallaba presente en Sudamérica; existía también gran variedad de especies de caballos *(Equus)*, que en su totalidad se extinguieron, pues los caballos silvestres actuales de América descienden de caballos del Viejo Mundo traídos por los europeos a partir del siglo XVI. También eran parte de la fauna del Pleistoceno tardío grandes animales que se habían originado en América del Sur, como diversas especies de camélidos, entre los cuales sobresale *Camelops hesternus*, y varios tipos de edentados, como los gliptodontes, que recuerdan a grandes armadillos de caparazón rígido, o los megaterios, animales emparentados con los perezosos de la selva tropical pero que eran de hábitos terrestres y llegaban a medir hasta cuatro metros de altura.

Ésta era la situación que el hombre encontró al arribar a América.

Los primeros pobladores de América

Existe el consenso entre los estudiosos de que el hombre se originó en el este y sur de África y que, a partir de allí, se fue extendiendo lentamente para ocupar también Eurasia; los últimos continentes en ser poblados por nuestra especie son Australia, a partir del sureste asiático, y América, a partir de la Siberia oriental, si excluimos a la Antártida, todavía hoy deshabitada.

Como hemos mencionado antes, el paso entre Beringia y Asia y el resto del continente americano estuvo interrumpido por los hielos entre 26000 y 10000 a. C.; entonces, la ocupación inicial de América pudo haber ocurrido antes de la primera de estas fechas o durante los últimos 12 mil años.

En Canadá la evidencia más temprana de la presencia del hombre son el cráneo y escasas porciones de un esqueleto infantil, fechados hacia 38000 a. C. Por lo que respecta a Estados Unidos, en American Falls, Idaho, fueron encontrados huesos de una especie extinta de bisonte, con huellas de trabajo humano, fechados también hacia 38000 a. C.; en la isla Santa

Rosa, frente a la costa de California, se han hallado restos de hogares con herramientas de piedra y huesos de mamut con fechas, los más tempranos, de 28000 a. C. o antes. Estos y otros hallazgos no han sido aceptados por todos, ya sea por razones estratigráficas, cronológicas o de identificación como de manufactura humana de los posibles artefactos asociados con estos sitios. El sitio temprano mejor documentado de Estados Unidos es el abrigo de Meadowcroft, en Pensilvania, cuya ocupación se inició hace 16 mil años.

En el caso de México puede mencionarse El Cedral, San Luis Potosí, cuya primera ocupación, consistente en un hogar rodeado de huesos de mamut, está fechada en 31000 a. C.; en el México central hay ocupaciones de 20000 a. C., en Tlapacoya, Estado de México y en Caulapan, localizado en la región de Valsequillo, Puebla.

En Centroamérica se han localizado en El Bosque, Nicaragua, artefactos toscos de piedra y hueso, fechados antes de 28000 a. C. En Sudamérica pueden mencionarse los sitios de Muaco (14000-12000 a. C.) y Taima Taima (12000-10500 a. C.), en Venezuela, con huesos de fauna extinta modificados por el hombre y herramientas de piedra; la cueva de Pikimachay, Ayacucho, Perú, a la que se han atribuido fechas entre 17000 y 12000 a. C., y sobre todo recientes descubrimientos en Brasil y en Monte Verde, Chile, que hacen pensar que ambas regiones pudieron estar pobladas desde hace 30 mil años.

Todos estos sitios se caracterizan por ser de pequeño tamaño, frecuentemente situados cerca de fuentes de agua; los artefactos líticos asociados con ellos son toscos, sin formas estandarizadas, hechos por percusión, y sólo excepcionalmente incluyen puntas de proyectil, en forma de hoja y con una de las caras más convexa que la otra. Al parecer fueron ocupados por grupos pequeños, con economía no especializada de recolección y caza menor; sólo excepcionalmente se encuentran asociados restos de animales de mayor tamaño, como venados y osos en el caso de Tlapacoya, con evidencias de haber sido cazados.

Como se mencionaba, hay una escuela de estudiosos que no acepta la existencia de ninguno de estos sitios tempranos, y opina que América se comenzó a poblar a partir de 9500 a. C., fecha en que, como consecuencia de la retirada de los hielos, se abrió un corredor que comunicaba a Beringia con la región donde hoy se encuentra Edmonton, al sur de Canadá, corredor que seguía las estribaciones orientales de las montañas Rocallosas. De acuerdo con esta interpretación, estos primeros inmigrantes, con una tecnología de manufactura de herramientas de piedra muy

elaborada, que incluía la producción de puntas de proyectil acanaladas, conocidas como Clovis, eran capaces de cazar grandes animales, como los mamutes y otros proboscídeos. Ocuparon América con gran rapidez, pues en un milenio habían llegado al estrecho de Magallanes, en el extremo meridional de Sudamérica. Se ha considerado que la actividad de estos grupos constituyó un factor importante, o incluso determinante, en la extinción de casi toda la megafauna americana durante la transición del Pleistoceno al Holoceno.

El veloz movimiento de estos grupos de cazadores hacia el sur implica no tener en cuenta los grandes cambios en los recursos disponibles debidos a variaciones de hábitat, de subárticos a tropicales y de nuevo a subárticos, lo cual hubiese requerido una continua readaptación en los patrones culturales; un milenio no parece ser tiempo suficiente para ello.

Periodificación

En México se han distinguido tres etapas mayores en el desarrollo de los grupos de cazadores-recolectores nómadas; estas etapas, aunque sucesivas, no tienen un valor estrictamente cronológico, pues aun cuando en alguna región del país se encuentren ya poblaciones atribuibles a una etapa, en otras persistieron grupos afiliables a etapas anteriores. Estas etapas son las siguientes, con sus fechas aproximadas de inicio y terminación, entendiéndose por esta última aquella en que comienza a desarrollarse la etapa siguiente:

1] Arqueolítico (30000 o más - 9500 a. C.)
2] Cenolítico inferior (9500 - 7000 a. C.)
3] Cenolítico superior (7000 - 2000 a. C.)

A estas tres etapas, que corresponden a grupos de cazadores recolectores con economías de apropiación, debe agregarse una más, que corresponde a la transición entre estos grupos y los de carácter agrícola y sedentario; se trata del Protoneolítico, comprendido entre 5000 y 2000 a. C., que corresponde a grupos con economía de subsistencia basada en diversas combinaciones de caza, recolección y pesca, pero que ya conocían la agricultura, aunque ésta no tenía la bastante importancia para permitir que estas poblaciones fuesen sedentarias.

A su vez, se suelen distinguir tres etapas en el desarrollo de los grupos sedentarios:

1] Preclásico o Formativo (2000 a. C. - 0)
2] Clásico (0 - 900 d. C.)
3] Posclásico (900 - 1521 d. C.)

Cada una de las dos primeras suele subdividirse en tres etapas menores, denominadas inferior, medio y superior, mientras que en el Posclásico se definen un Posclásico temprano y un Posclásico tardío (figura 3).

Los nómadas del Pleistoceno (Arqueolítico)

El número de sitios atribuibles a esta etapa (figura 4) es muy reducido, lo que indica que la población era escasa; al parecer estaba formada por grupos pequeños, de carácter familiar. Su economía de subsistencia no era especializada, y dependían principalmente de la recolección y de la caza de especies menores; sólo en algunos sitios aparecen restos de animales de mayor tamaño.

Las herramientas se manufacturaban mediante la percusión y el desgaste, este último aplicado sólo al trabajo del hueso; los artefactos de hueso se trabajaban sólo en los extremos.

Para fabricar herramientas de piedra se partía de núcleos no preparados, de los que se extraían lascas por percusión, las cuales se empleaban sin preparación ulterior. En unos cuantos sitios se han encontrado artefactos más elaborados, unifaciales, retocados por percusión, al parecer destinados al trabajo de la madera y, excepcionalmente, puntas de proyectil pequeñas, en forma de hoja, toscas y con una cara más convexa que la otra, también retocadas por percusión.

Todos los sitios conocidos se encuentran tierra adentro, usualmente cerca de lagos, manantiales o corrientes de agua; las costas no parecen haber sido ocupadas.

Sólo tres de estos sitios han sido fechados por técnicas radiométricas: Tlapacoya, Estado de México, cuya ocupación inicial ha proporcionado las fechas de 24000 ± 950, 22600 ± 2600 y 21700 ± 500; Caulapan, Puebla, 21850 ± 850, y El Cedral, San Luis Potosí, con fechas iniciales estimadas en $33000 \,^{+2700}_{-1800}$ y 31850 ± 1800; una ocupación más tardía de este sitio ha sido fechada en 21950 ± 540.

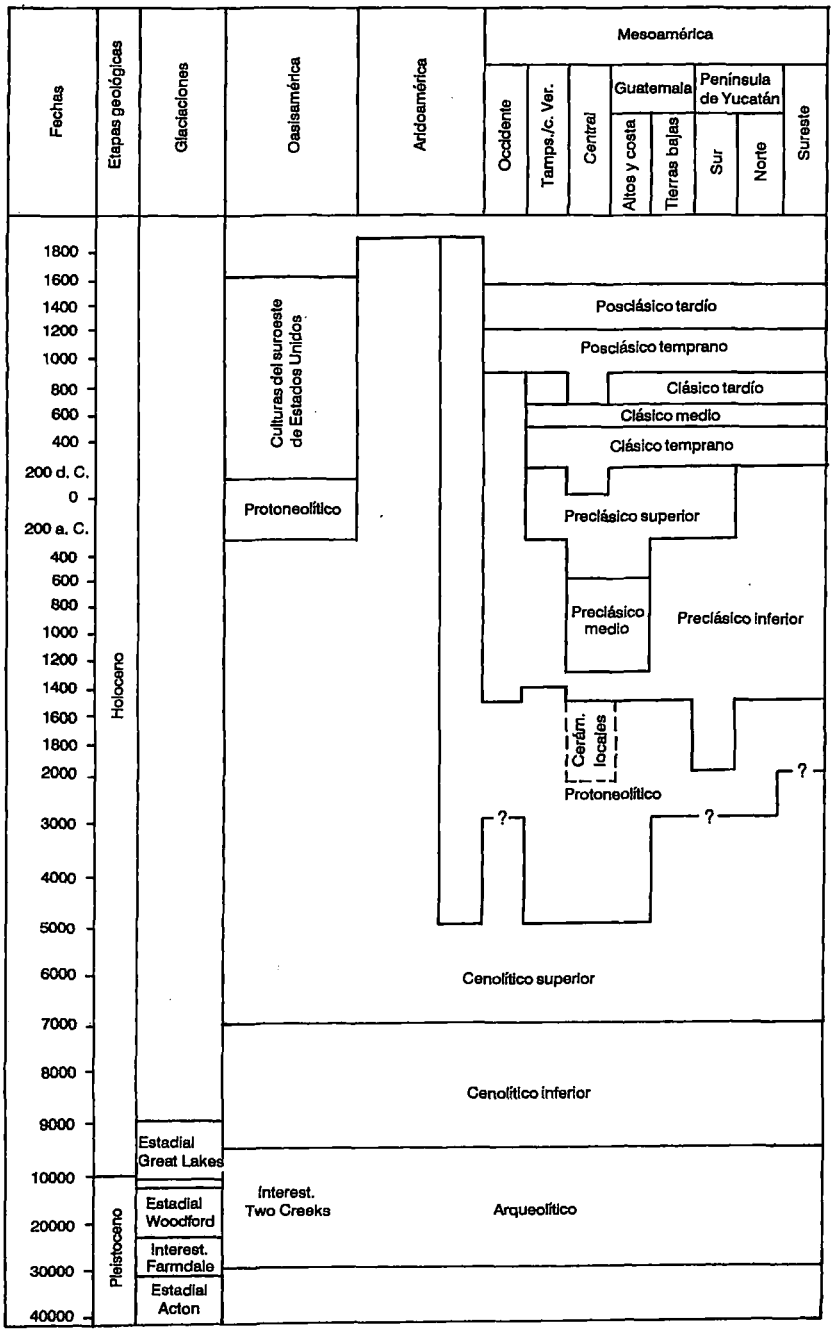


Figura 3: Periodificación arqueológica de México.

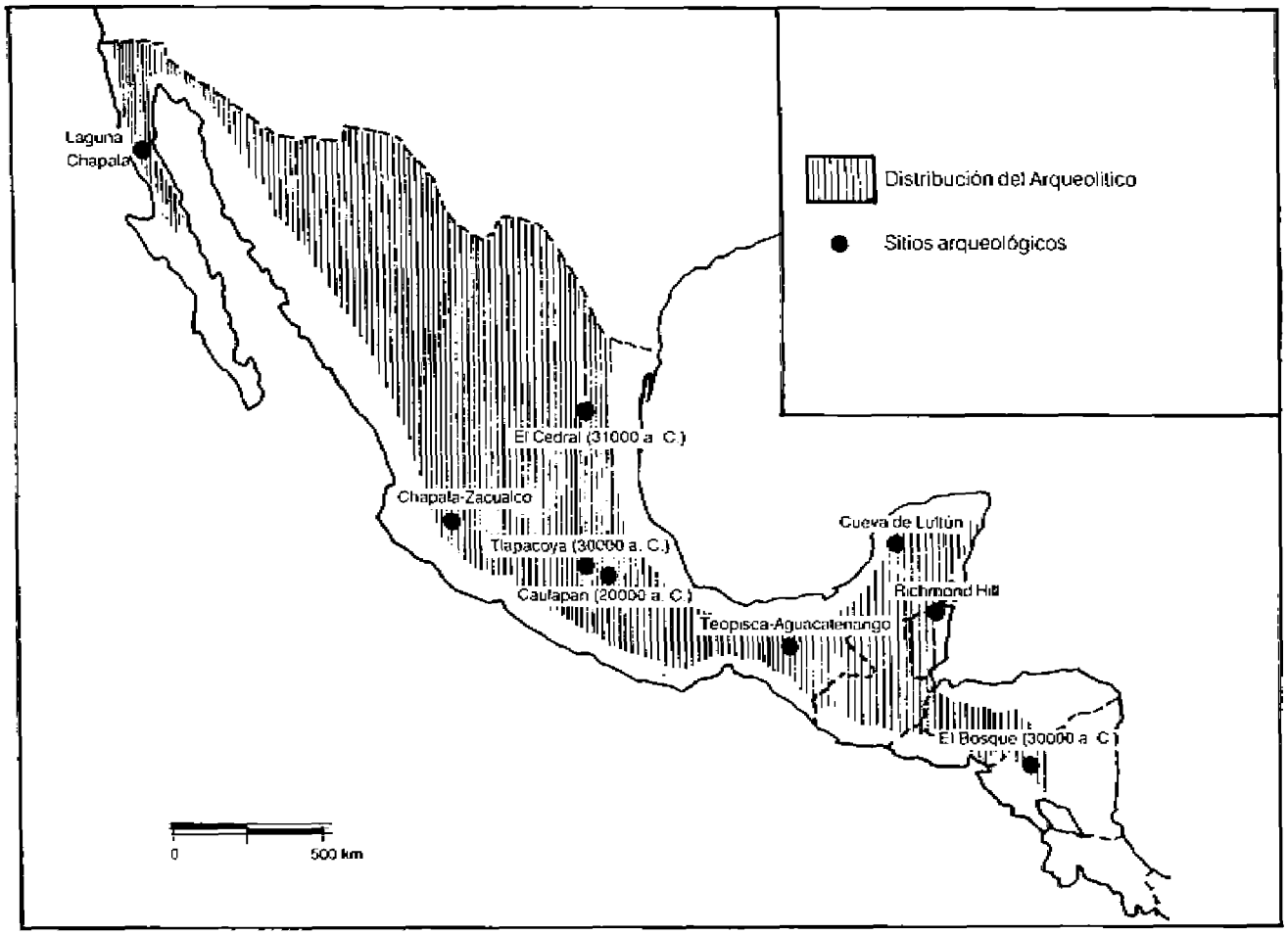


Figura 4. Arqueolítico (30000 - 9500 a. C.).

Los nómadas del Holoceno temprano (Cenolítico inferior)

En este periodo, correspondiente a la transición entre el Pleistoceno y el Holoceno, hubo rápidos cambios en el clima, como consecuencia de la retirada final de los glaciares, y las antiguas llanuras costeras fueron inundadas por el mar. Cambió también rápidamente la distribución de la flora y de la fauna, para aproximarse a la actual, y se extinguió parte de las especies presentes, incluyendo la mayoría de los mamíferos de gran tamaño, como los mamutes, mastodontes, camellos, megaterios y caballos.

Esta etapa se caracteriza por la aparición de nuevas tecnologías aplicables a la manufactura de herramientas de piedra; éstas son el retoque mediante el uso de percutores "blandos" y el retoque por presión. El mayor control sobre los productos que éstas permiten facilitó la producción de gran variedad de herramientas especializadas de forma estandarizada, entre las que destacan las puntas de proyectil.

Este desarrollo tecnológico permitió ampliar los recursos susceptibles de utilizarse, al agregarse a ellos la caza mayor. Muchos de los sitios que conocemos de esta etapa son sitios de matanza, en los cuales uno o más grandes animales, usualmente mamutes, fueron cazados y destazados. Sin embargo, los campamentos que conocemos nos indican que la subsistencia de estos grupos dependía de la caza y de la recolección, incluyendo la caza mayor, pero que ninguno de ellos estaba especializado en esta última actividad.

La organización social aparentemente estaba basada en unidades de carácter familiar, pero, como lo indican los sitios de matanza, varios de estos grupos se unían temporalmente para la caza. Los contactos entre los grupos del Cenolítico inferior parecen haber sido más frecuentes que durante la etapa anterior, y hacia el final del periodo tenemos las primeras evidencias del transporte de materias primas a grandes distancias, consistente en obsidiana, fechada en 7300 a. C., proveniente de Hidalgo y encontrada en Chiapas.

Durante la primera parte del Cenolítico inferior pueden distinguirse en México dos tradiciones en la manufactura de herramientas de piedra (figura 5); la primera se encuentra en la porción oriental del país y se caracteriza por la presencia de puntas de proyectil en forma de hoja, atribuibles al grupo Lerma; la segunda, la tradición occidental, se distingue por puntas acanaladas del grupo Clovis. Aunque algunos estudiosos han querido ver en esta última tradición antecedentes siberianos, es más

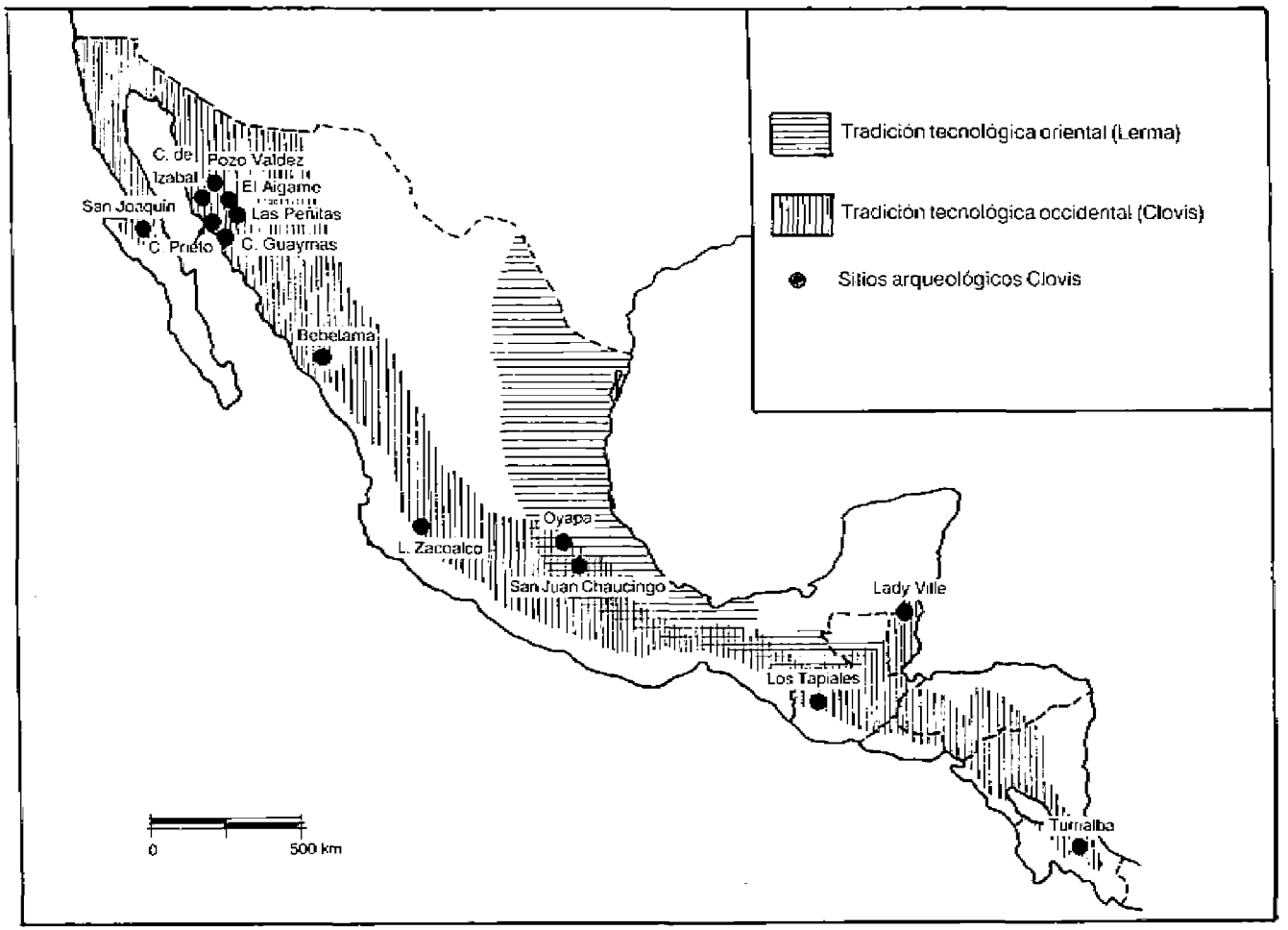


Figura 5. Cenolítico inferior temprano (9500 - 8700 a. C.).

probable que se haya desarrollado en lo que hoy es el centro-oeste de Estados Unidos y de allí se haya extendido hacia el este y sur.

En la segunda mitad del Cenolítico inferior la variación en la forma de las puntas acanaladas indica una regionalización tecnológica y posiblemente económica (figura 6). De norte a sur encontramos en primer lugar la tradición Folsom, en el área fronteriza de la altiplanicie mexicana y su porción occidental, hasta San Luis Potosí.

En la Sierra Madre Occidental y la planicie costera del Pacífico, de Sonora a Jalisco, aparecen puntas Clovis de forma pentagonal, mientras que de Durango y Sinaloa hacia el sur se encuentra una tercera tradición, la de las puntas Clovis de lados cóncavos. En Chiapas, Guatemala y Belice se encuentran los límites boreales de una tradición distinta, de origen sudamericano, que se caracteriza por puntas de proyectil en forma de cola de pescado, acompañadas por puntas con aletas y espiga, denominadas Paiján.

Hay grandes regiones de México, como la península de Yucatán y el sur de Baja California, para las que carecemos de información acerca de las poblaciones de esta etapa, a menos de que en ellas hayan persistido grupos de carácter arqueolítico. Tampoco sabemos si las costas estaban ya ocupadas y, en consecuencia, si se habían ya desarrollado economías y tecnologías de apropiación adecuadas a los recursos en ellas presentes.

El Cenolítico inferior desapareció hacia 7000 a. C. y la tradición occidental, con sus puntas acanaladas, desapareció también. La tradición oriental aparentemente se modificó para formar las culturas del desierto, características de las regiones semiáridas y áridas de la etapa siguiente.

Desarrollo de tradiciones regionales (Cenolítico superior)

Con la desaparición de la mayor parte de los grandes animales al final de la etapa anterior, la caza mayor perdió importancia y la economía de subsistencia de los grupos del Cenolítico superior se basó principalmente en la recolección, complementada por la caza.

A la tecnología aplicable a la manufactura de herramientas de piedra se añadió el pulido, lo que, por una parte, permitió la utilización de rocas duras, resistentes al impacto, sobre todo diversas clases de rocas metamórficas y, por otra, permitió la fabricación de nuevas clases de herramientas. Entre éstas cabe mencionar, por un lado, las hachas y azuelas que permi-

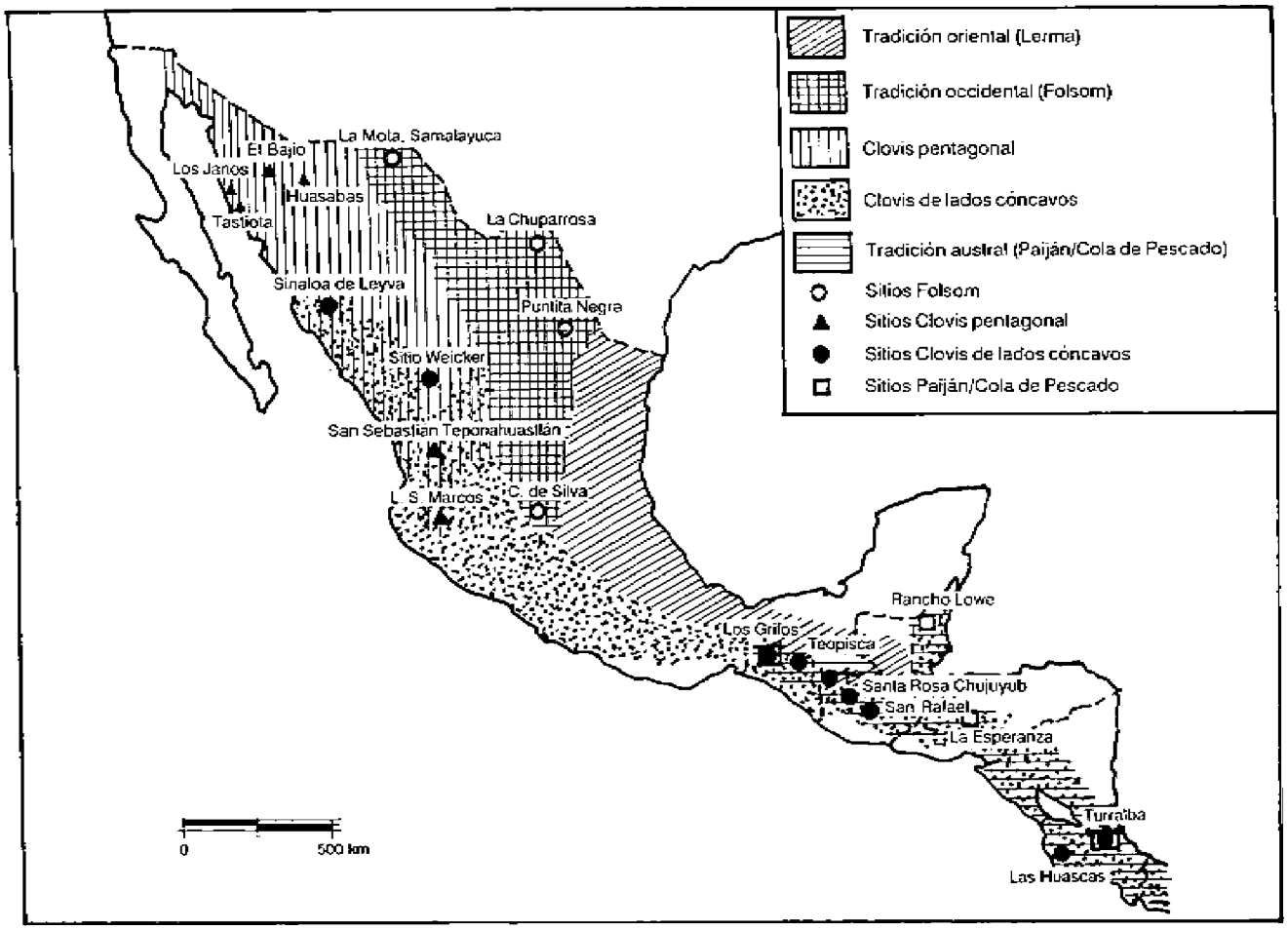


Figura 6. Cenolítico inferior tardío (8700 - 7000 a. C.).

tieron un aprovechamiento más amplio de la madera y, por otro, las piedras de moler, de las que se derivaron artefactos más elaborados, los metates y los morteros; estas herramientas hicieron posible el aprovechamiento amplio de semillas, que quizás entonces hayan comenzado a utilizarse como alimentos de reserva para la estación de secas.

Durante esta etapa existieron en México numerosas tradiciones culturales, que pueden agruparse como sigue (figuras 7 y 8):

1] Cenolítico superior de las regiones semiáridas y áridas. Adquiere gran importancia la recolección de semillas mientras que la caza, fundamentalmente de animales pequeños, representada por una gran variedad de puntas de proyectil, mantuvo su importancia, aunque en términos proporcionales era subsidiaria de la recolección. Además de la piedra y el hueso, que continuaron usándose, provienen de estos grupos nuestras primeras evidencias de redes, cestería y cordelería.

Estos grupos parecen haber estado constituidos por familias extensas, que se mantenían unidas en la época de lluvias y se disgregaban en grupos menores en la época de secas; establecieron patrones de nomadismo cíclico de carácter estacional que les permitían el aprovechamiento sucesivo de los recursos de distintas zonas ecológicas en el curso de su ronda anual.

A estos grupos debemos también las primeras evidencias de ceremonialismo, representadas, por una parte, por objetos de adorno y, por otra, por las manifestaciones de pinturas rupestres y petroglifos, muy abundantes sobre todo en el norte de México, y entre las que destaca la pintura rupestre de la Baja California central. Estos grupos persistieron durante largo tiempo y no desaparecieron en el norte del país sino hasta los siglos XVII y XVIII: constituyen lo que Kirchhoff denominó Aridoamérica. Se distribuyeron ampliamente en el país, al norte del istmo de Tehuantepec, a excepción de las costas, donde había grupos de otro carácter, que se describirán más adelante. Es posible que los grupos de Baja California y de la planicie costera de Sonora y Sinaloa hayan desarrollado patrones migratorios que en cierta época del año incluyesen las costas, permitiéndoles entonces utilizar diversos recursos marinos, sobre todo moluscos, como lo evidencian los grandes concheros que se encuentran en esas costas.

Finalmente, cabe mencionar que los nómadas de las regiones semiáridas desarrollaron, a partir del siglo XVI, un nuevo patrón cultural, como resultado de la adopción del caballo, reintroducido a América por los europeos a partir de entonces. Su economía pasó a depender fundamentalmente de la caza y de la explotación de los recursos generados por las

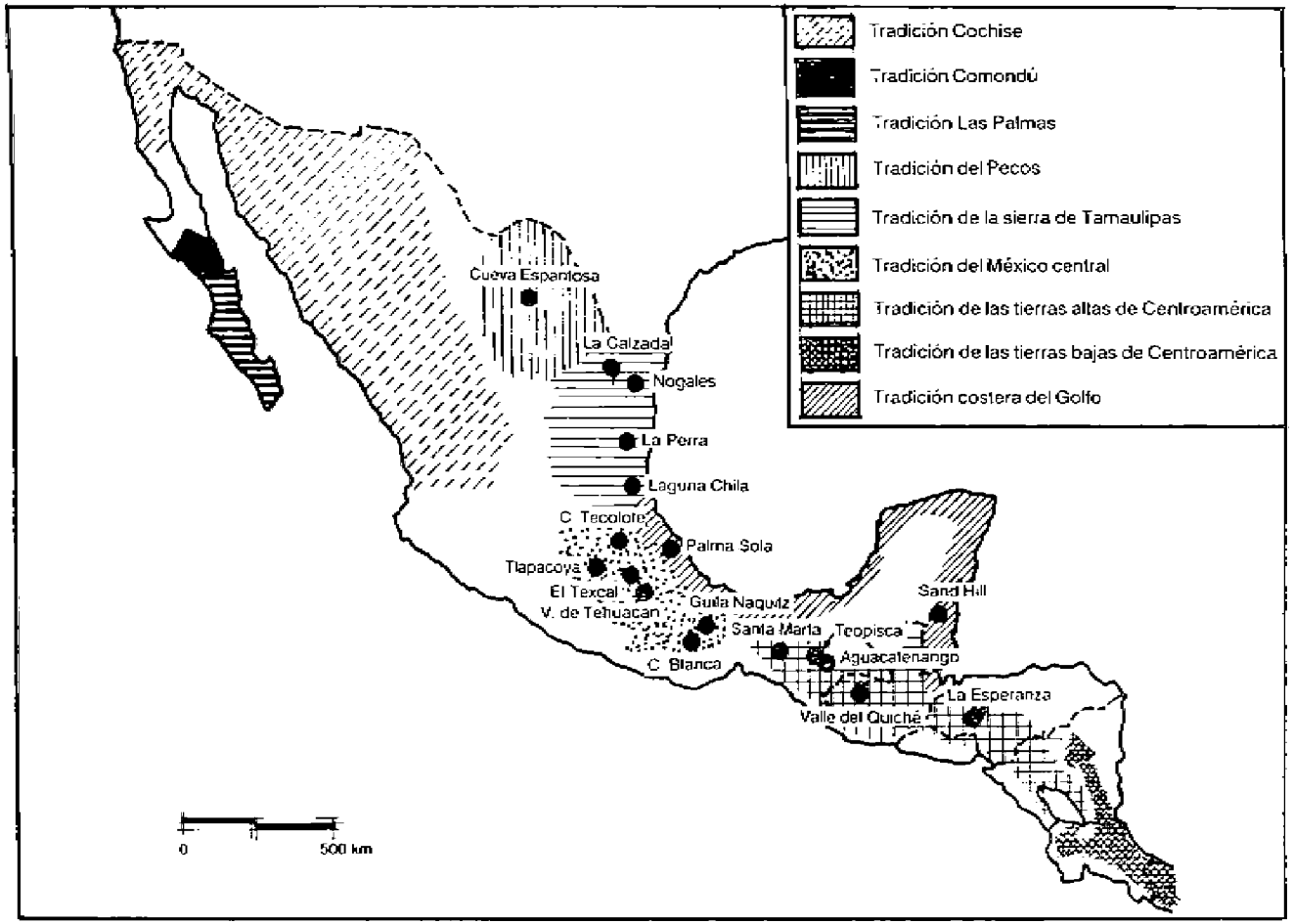


Figura 7. Cenolítico superior temprano (7000 - 5000 a. C.).

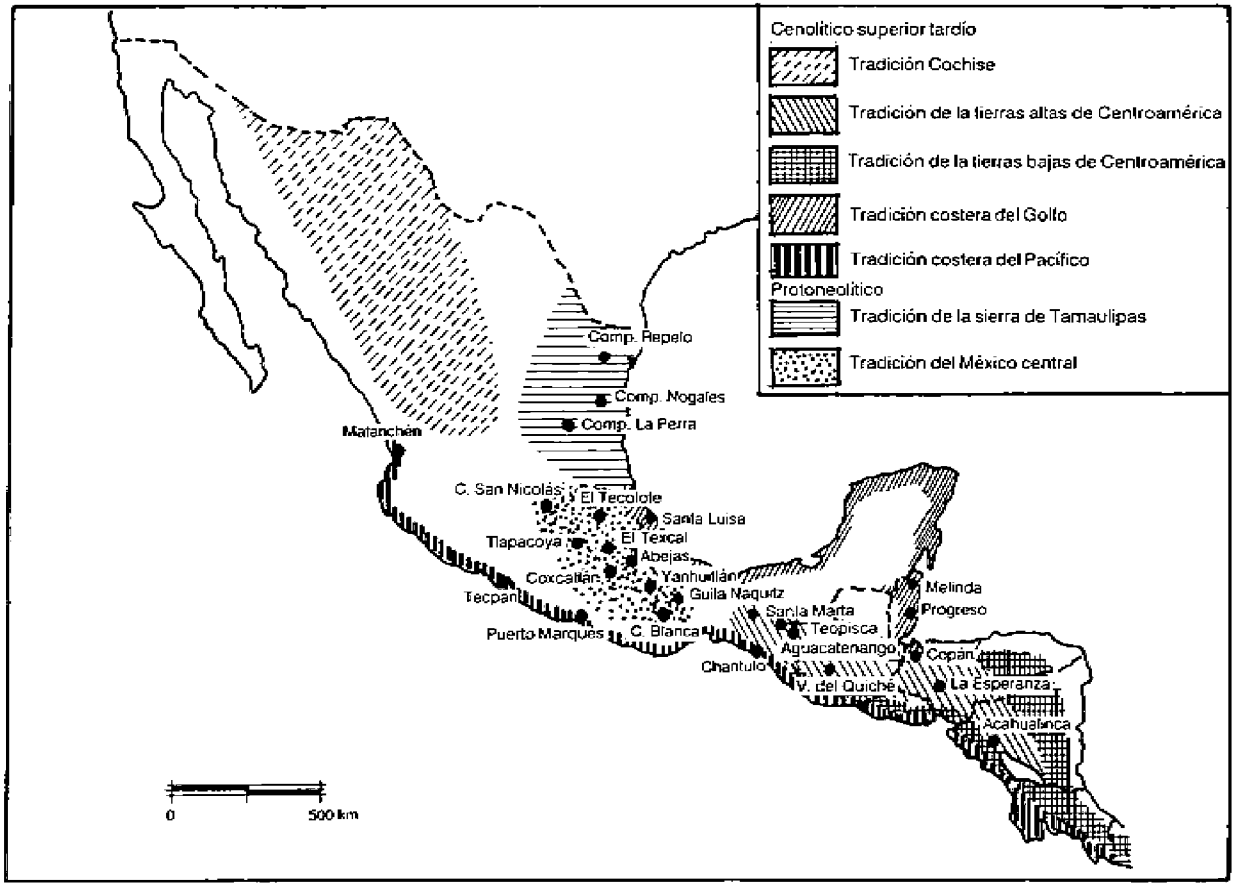


Figura 8. Cenolítico superior tardío y Protoneolítico (5000 - 2000 a. C.).

poblaciones sedentarias y semisedentarias vecinas, complementadas por la recolección.

2] Cenolítico superior de la selva tropical. Las regiones selváticas parecen haber estado ocupadas por grupos nómadas, formados por un pequeño número de personas, de carácter igualitario. No desarrollaron patrones migratorios cíclicos de carácter estacional, ni la agrupación temporal de varios de estos grupos para formar unidades mayores, lo que quizá se deba a que la disponibilidad de recursos alimenticios en la selva no sigue un patrón estacional bien definido.

La tecnología aplicada a la manufactura de artefactos de piedra era poco elaborada y recuerda a la del Arqueolítico. La mayoría de las herramientas estaban al parecer destinadas al trabajo de la madera, pero también contaban con piedras de moler y con yunques, utilizados para romper coquitos y otros frutos de cáscara dura. Nuestra información acerca de estos grupos es muy limitada, pues sólo conocemos unos pocos sitios atribuibles a ellos, todos en Centroamérica. Parecen haber sido fundamentalmente recolectores, que fueron sustituidos por poblaciones sedentarias y agrícolas hacia 2000 a. C.

3] Cenolítico superior de las tierras altas de Centroamérica. En México se encuentra únicamente en Chiapas, a excepción de la costa y de las tierras bajas cubiertas por la selva del norte y oeste del estado.

Estos grupos se asemejan a los de la selva tropical, pues al parecer fueron también pequeños y no se reunían temporalmente para formar grupos mayores. Habían desarrollado patrones de migración cíclica de carácter estacional que les permitían utilizar sucesivamente los recursos proporcionados por los márgenes de la selva, las montañas y la depresión central. Su economía de subsistencia dependía de la recolección de plantas y moluscos de agua dulce, y de la caza.

La tecnología empleada en la manufactura de herramientas de piedra era, en términos generales, de carácter arqueolítico, pero incluía también el retoque con percutor blando y por presión, lo que les permitía la producción de artefactos estandarizados, que incluyen puntas de proyectil, menos variadas que las de los cazadores-recolectores de las regiones áridas y semiáridas de México. Contaban también con piedras de moler.

Estos grupos comenzaron a ser reemplazados por poblaciones agrícolas y sedentarias a partir de 2000 a. C., pero persistieron en los Altos de Chiapas hasta unos pocos siglos antes del principio de nuestra era.

4] Cenolítico superior costero. A partir del Cenolítico superior de la selva tropical se desarrolló una economía de subsistencia que permitió la ocu-

pación de las costas. Estos grupos dependían principalmente de la recolección de moluscos y crustáceos en bahías y lagunas costeras, complementada por la pesca, la caza y la recolección. Sus herramientas, que incluyen piedras de moler, se asemejan a las de los grupos de la selva tropical.

La ocupación de las costas del Caribe y del Golfo de México parece ser algo anterior a la de la costa del Pacífico; pueden mencionarse los sitios de Melinda y Progreso, en Belice, y Santa Luisa, en el norte de Veracruz, este último fechado hacia 3000 a. C.

En la costa del Pacífico sabemos de la existencia de estas poblaciones en Panamá a partir de 5000 a. C.; en México se encuentran en Chantuto, Chiapas, a partir de 2700 a. C., en Puerto Marqués, Guerrero, por 1900 a. C., y en Matanchén, Nayarit, hacia 1750 a. C.

La expansión de los pueblos agricultores implicó la desaparición de estos grupos, los que, a pesar de carecer de una economía de carácter productivo, parecen haber sido por lo menos semisedentarios, como lo indica el hallazgo de un piso de arcilla en el conchero de Chantuto. Esta situación quizá se deba a que la mayoría de los recursos utilizados, los de origen marino, no son estacionales, y podían complementarse con recursos terrestres de carácter más estacional y disponibles en distintas épocas del año.

5] Cenolítico superior de las cuencas lacustres del México central. En el sitio de Zohapilco, próximo a Tlapacoya, Estado de México, se ha localizado evidencia de poblaciones especializadas en el aprovechamiento de los recursos presentes en la ribera del lago de Chalco, los derivados del lago mismo y los que podían obtenerse mediante la caza y recolección en las tierras vecinas. Tecnológicamente estos grupos se asemejan a los del Cenolítico superior de las regiones semiáridas y áridas pero, a diferencia de ellos, parecen haber sido sedentarios o, por lo menos, semisedentarios, aun cuando no conocían la agricultura; al parecer este asentamiento fue posible como resultado del aprovechamiento sucesivo de gran variedad de recursos estacionales obtenidos del lago, sus orillas y las tierras vecinas mediante la recolección, la caza y la pesca a lo largo del año; entre estos recursos son de especial importancia las aves migratorias que en gran número y variedad llegaban en invierno al lago, procedentes del norte.

Estos grupos se encuentran presentes en Tlapacoya a partir de 6000 a. C. y, como sucedió con otros muchos grupos de cazadores-recolectores nómadas que hemos mencionado, fueron reemplazados hacia 4500 a. C. por grupos de carácter protoneolítico, como los que describiremos más adelante.

Nuestra evidencia acerca de grupos especializados en el aprovecha-

miento de los recursos de las cuencas lacustres se reduce hoy a la que hemos mencionado, aunque es de esperarse que en el futuro se localicen grupos semejantes en otras partes de la cuenca de México o en las de los grandes lagos, como Chapala, Pátzcuaro y Cuitzeo, o los que en ese entonces ocupaban la cuenca alta del río Lerma.

La domesticación de plantas y animales y el desarrollo de la agricultura (Protoneolítico)

Entre los grupos del Cenolítico superior de las regiones semiáridas y áridas se desarrollaron diversas tradiciones culturales. De ellas dos, que se localizan en la Sierra Madre Oriental, desde el sur de Tamaulipas hasta Oaxaca, y que confluyen en la Huasteca, son las más importantes en este aspecto. La primera, la de la sierra de Tamaulipas, ocupaba las dos vertientes de ésta, mientras que la tradición del México central abarcaba la vertiente occidental, que se continuaba por una franja semiárida hasta el valle de Tehuacán, y desde allí, a lo largo de la cañada de Cuicatlán, hasta el valle de Oaxaca.

Esta región posee una superficie muy accidentada, en la cual a distancias comparativamente cortas se encuentran comunidades vegetales muy variadas, que los grupos allí establecidos explotaban durante su ronda migratoria anual. Entre las plantas que recolectaban se cuentan muchas de las que luego serían domesticadas. Varias de estas plantas crecen mejor en áreas alteradas por la actividad humana, por lo que es probable que fuesen especialmente abundantes cerca de los lugares usados para acampar; quizás, en una primera etapa, sólo fueron protegidas, y más adelante se pasaría a sembrar parte de las semillas recolectadas. Es difícil decir, a partir del registro arqueológico, en qué momento se inició el cultivo de una planta determinada, pues para ello se requiere que la planta silvestre haya sido modificada por medio de la selección, lo cual no es probable que haya ocurrido en las primeras etapas de su cultivo.

Aun cuando ya se contase con plantas cultivadas, durante largo tiempo éstas proporcionaron sólo una parte menor de los recursos de subsistencia, y la agricultura era únicamente una actividad complementaria de la recolección y de la caza. Sólo cuando la agricultura se convirtió en el factor principal de la subsistencia y se desarrollaron las tecnologías agrícolas necesarias para garantizar una producción suficiente en un lugar, se lo-

graron las bases para el establecimiento de poblaciones sedentarias de carácter agrícola.

En el área comprendida en la tradición de la sierra de Tamaulipas, para 5000 a. C. se cultivaban ya la calabaza *(Cucurbita)*, la *Setaria*, un cereal que no alcanzaría después gran importancia, y posiblemente el chile *(Capsicum)*. En la región ocupada por la tradición del México central, en fecha semejante, se cultivaban al parecer el chile *(Capsicum)*, el aguacate *(Persea)*, una especie de calabaza *(Cucurbita)* y el amaranto *(Amaranthus)*. Durante los milenios siguientes se fueron agregando nuevas plantas, como el maíz *(Zea mays)*, el frijol común *(Phaseolus vulgaris)*, otra especie más de calabaza y el guaje *(Lagenaria siceraria)*, que hoy se sigue usando para manufacturar recipientes. Después de 3400 a. C. se añadieron otras especies de frijol, los zapotes negro *(Diospyros ebenaster)* y blanco *(Casimiroa edulis)* y el algodón *(Gossypium hirsutum)*.

Entre todas estas plantas el maíz ocupa un lugar muy importante. Los marcados cambios que ha sufrido durante el proceso de domesticación, debido a los cuales ya sólo puede reproducirse con intervención humana, lo han convertido en una planta de alto rendimiento, pero al mismo tiempo han hecho muy difícil definir a partir de qué planta silvestre se originó.

Un grupo de estudiosos opina que el maíz cultivado se deriva de un maíz silvestre hoy extinto, como consecuencia de su cruzamiento con variedades cultivadas, que le transmitieron la imposibilidad de dispersar sus semillas; a su vez, el teosinte *(Zea mexicana)* tuvo su origen en el cruzamiento del maíz con un cereal silvestre llamado *Tripsacum*. Otros botánicos opinan que el maíz se originó a partir del teosinte, hipótesis que parece ser la correcta.

La importancia del maíz como planta cultivada dio lugar al desarrollo de nuevas variedades más productivas y que pudiesen ser cultivadas en regiones de características distintas a las de aquella en que se lo había cultivado inicialmente, lo cual contribuyó a la expansión de la agricultura y a que ésta, de ser una más de las actividades de subsistencia, pasase a ser la actividad principal. Esto propició el establecimiento de poblaciones sedentarias, lo que ocurrió en Tehuacán a partir de 1200 a. C. y en el sur de Tamaulipas unos ocho siglos después; en otras partes de la futura Mesoamérica las primeras poblaciones agrícolas y sedentarias se habían establecido por 2000 a. C.

En contraste con la gran variedad de plantas que fueron domesticadas en el Protoneolítico, los animales domésticos son muy escasos; se reducen a abejas, distintas de las del Viejo Mundo, y al guajolote, por domestica-

ción del guajolote silvestre *(Meleagris gallopavo)*, que ocupaba el norte y centro de México, con exclusión de la costa del Pacífico, Baja California y las regiones más áridas de la altiplanicie. Quizá pueda agregarse el pato real *(Cairina moschata)*, que se encuentra en estado silvestre en las costas del Golfo y el Caribe, en la costa del Pacífico desde el norte de Sinaloa hacia el sur y en el istmo de Tehuantepec; aunque este pato fue domesticado en Sudamérica en la época prehispánica, no hay la seguridad de que lo mismo hubiese ocurrido en México, y es también posible que haya sido introducido a nuestro país como animal doméstico a partir del siglo XVI. El otro animal doméstico era el perro, que se usaba como alimento y del que había varias razas; fue traído de Asia, como animal doméstico, hace por lo menos cinco o seis milenios.

Aun cuando en algunas partes de México se comenzaron a establecer las primeras aldeas hacia 2000 a. C., en muchas otras regiones del país los grupos de nivel protoneolítico se mantuvieron por largo tiempo; por una parte, sabemos de su presencia a lo largo de la Sierra Madre Occidental, a juzgar por la evidencia de las excavaciones en la cueva de la Golondrina, en Chihuahua, con maíz, pero sin huellas de poblaciones sedentarias; por este medio se transmitieron las plantas cultivadas y las técnicas agrícolas mesoamericanas al suroeste de Estados Unidos, lo que permitió el desarrollo allí de las poblaciones sedentarias de Oasisamérica a partir de 100 a. C. También, a través de grupos protoneolíticos, la agricultura mesoamericana se transmitió hacia el noreste: existen indicios del cultivo del maíz en el valle del Mississippi a partir de 300 a. C., aunque en esta región hay evidencias de agricultura, desde unos cinco a siete siglos antes, con el cultivo de plantas diferentes a las de Mesoamérica, entre las que destaca el girasol *(Helianthus annus)*.

La expansión de los grupos agrícolas durante los siguientes milenios no implicó la desaparición de las poblaciones de nivel protoneolítico, que se mantuvieron hasta después del siglo XVI en las fronteras entre los agricultores sedentarios (Mesoamérica y Oasisamérica) y los cazadores-recolectores nómadas de Aridoamérica.

Hasta aquí hemos hablado del Protoneolítico de las regiones áridas y semiáridas, en cuyo seno se llevó a cabo la domesticación de las principales plantas que cultivarían después las poblaciones sedentarias de Mesoamérica y Oasisamérica; estas plantas se caracterizan en su conjunto porque de ellas se utilizan básicamente las semillas. Sin embargo, hay también otro tipo de agricultura que depende del cultivo de un conjunto distinto de plantas, de las que se usan los órganos subterráneos de almacenamien-

to, como son raíces, tubérculos y bulbos. Entre ellas destaca la mandioca *(Manihot)*, que en su estado natural es venenosa; para ser utilizada debe rallarse y exprimirse a fin de separar el jugo, que es el que contiene el principio venenoso; las lascas que, fijadas a una base de madera, formaban los ralladores usados para este fin, son de las pocas evidencias de esta agricultura que han llegado hasta nosotros. Estos cultivos son característicos de la selva tropical, de la que también provienen los antepasados silvestres de las plantas domesticadas.

Puede postularse, entonces, la existencia de un Protoneolítico de la selva tropical, en cuyo seno se llevaría a cabo la domesticación de ese conjunto de plantas y el desarrollo de las técnicas agrícolas correspondientes; sin embargo, carecemos prácticamente de evidencia de este proceso e ignoramos también si poblaciones de las selvas mexicanas participaron en él o si, por el contrario, este complejo agrícola se desarrolló en Centro o Sudamérica y llegó al sureste de México ya formado.

Las aldeas: primeros poblados de agricultores (Preclásico inferior)

Esta etapa se caracteriza por la existencia de grupos totalmente sedentarios, cuyo medio principal de subsistencia era la agricultura, lo cual no implica el abandono de la caza, la recolección o la pesca.

Durante la etapa de las aldeas no ocurrieron cambios de importancia en la organización social, que siguió siendo de carácter básicamente igualitario, aunque es probable que comenzara a establecerse entonces cierta diferenciación social, que se refleja, por ejemplo, en las diferencias de riqueza y magnitud de las ofrendas asociadas con los entierros, las cuales, sin embargo, no son aún muy importantes.

La población de cada aldea estaba formada por unas cuantas decenas de personas. Cada aldea era autosuficiente, pero sus habitantes se mantenían en contacto con los de las aldeas vecinas, como lo indica la existencia de las primeras redes de intercambio, a través de las cuales se transferían diversas materias primas y manufacturas; entre las primeras, por su importancia, puede mencionarse la obsidiana.

Este intercambio se llevaba a cabo entre grupos vecinos, por trueque, pues no hay evidencias de moneda ni de la presencia, dentro de la sociedad, de grupos especializados en el intercambio a gran distancia, que se desarrollarían después.

La población en esta etapa continuaba siendo escasa. La cuenca de México tenía unos 4 500 habitantes, distribuidos en unas pocas decenas de aldeas, y existían unas veinte de ellas en el valle de Oaxaca. Al principio de la etapa las aldeas eran semejantes en tamaño, pero al final de ella algunas aldeas, como San José Mogote en el valle de Oaxaca o Coapexco, Tlatilco y Tlapacoya en el sur de la cuenca de México, alcanzaron mayor tamaño y complejidad. En algunas de estas aldeas mayores empezaron a aparecer construcciones semejantes a las casas, pero con funciones al parecer distintas de las de habitación, que indican el inicio de la diferenciación social entre los habitantes y el surgimiento de un grupo dirigente, rasgos que caracterizan a la etapa siguiente, la de los centros urbanos.

La cerámica, cuya manufactura se inicia en esta etapa o poco antes, se ha tomado como un indicador de la presencia de poblaciones sedentarias (figura 9). Si nos guiamos por la fecha de la aparición de la cerámica en diversas partes de México, podemos darnos una idea de cuándo se inicia la etapa de las aldeas en las diversas regiones que componen el país.

En el sureste de México existieron poblaciones sedentarias desde el año 2000 a. C., de acuerdo con la fecha de inicio de la fase Swasey en Belice. En la costa del Pacífico de Chiapas se ha considerado que la cerámica más temprana corresponde a la fase Barra, fechada hacia 1500 a. C., aunque recientemente se ha definido una nueva fase cerámica algo anterior en esa región.

En el interior de Chiapas la cerámica apareció hacia 1300 a. C.; entre 1500 y 1300 a. C. comenzó a usarse en Oaxaca, Veracruz y el centro de México, mientras que en el noroeste de México, a lo largo de la Sierra Madre Occidental, y en el suroeste de Estados Unidos, la cerámica se encuentra a partir de 100 a. C. Las cerámicas tempranas anteriormente mencionadas son bastante complejas desde el punto de vista técnico y estilístico, y carecen de antecedentes locales más sencillos. En consecuencia, se ha considerado que la cerámica se adoptó y desarrolló más allá de la frontera austral de México, ya que en Valdivia, Ecuador, se encuentra cerámica a partir de 3000 a. C., y ésta es también más temprana en Centroamérica que en México.

Sin embargo, en algunas partes del país se han encontrado cerámicas sencillas que no parecen ser el antecedente de cerámicas posteriores; pueden mencionarse, entre otras, el *pox pottery* de Puerto Marqués, Guerrero, y una figurilla de barro de Zohapilco, Estado de México, ambas fechadas hacia 2275 a. C. Estas cerámicas parecen ser desarrollos locales, pero puede también decirse que la cerámica prehispánica de México, en

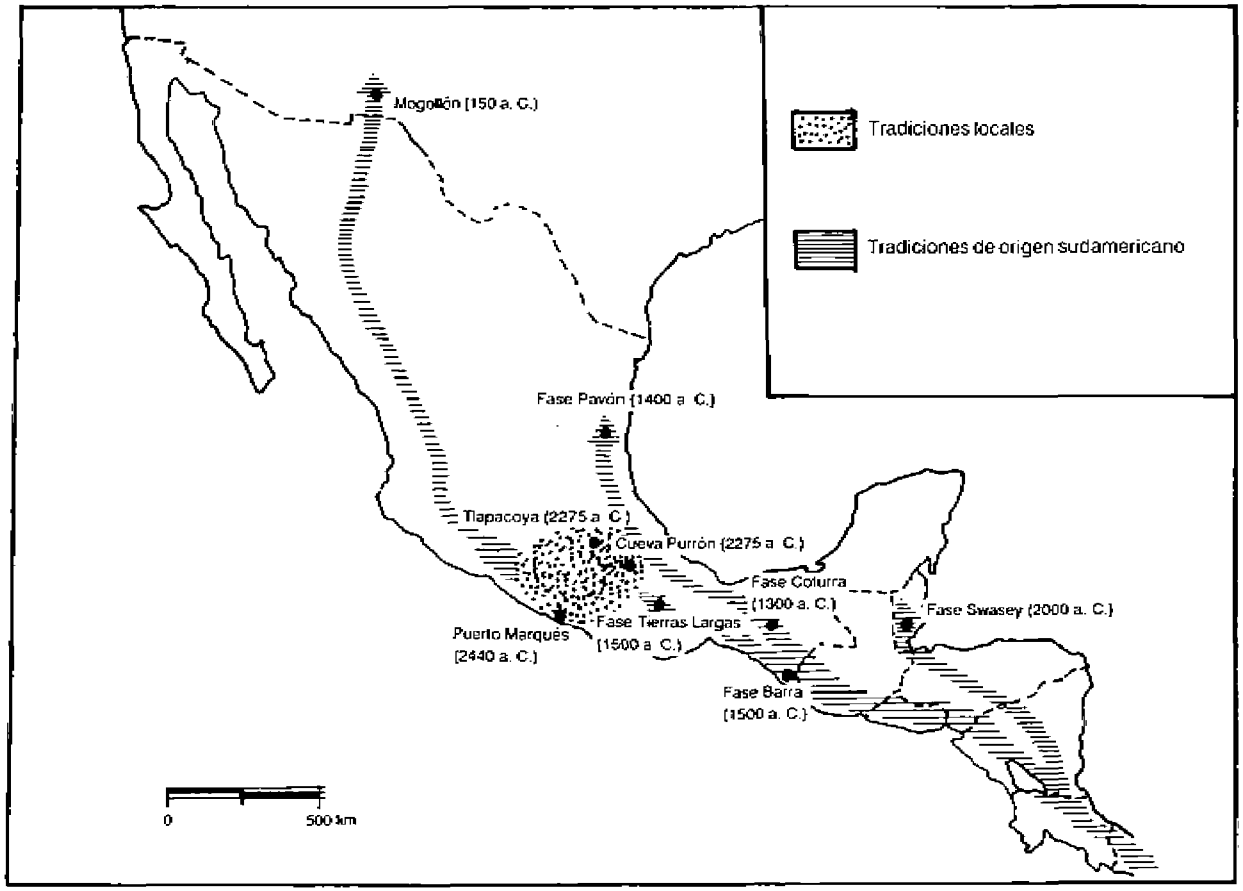


Figura 9. Cerámicas tempranas de México.

su conjunto, tiene su origen en la difusión de técnicas de manufactura y decoración desarrolladas inicialmente en Sudamérica.

En algunas regiones del país la etapa de las aldeas tuvo una duración de un milenio o poco menos, pues la civilización olmeca inicia su desarrollo hacia 1200 a. C., fecha a partir de la cual puede decirse que comienza a generarse Mesoamérica (figura 10). Sin embargo, en otras regiones del país la etapa de las aldeas persistió por mucho más tiempo, y puede afirmarse que Oasisamérica nunca rebasó esta etapa.

El establecimiento y expansión de las civilizaciones mesoamericanas no implicó la desaparición de las aldeas, sino que éstas pasaron a ser el nivel básico y más simple de una jerarquía de tipos de asentamiento, que en su cima tiene a las grandes ciudades que, como Teotihuacan y Tenochtitlan-Tlatelolco, se desarrollaron en el México prehispánico.

El establecimiento de Mesoamérica y las primeras ciudades-Estado (Preclásico medio y superior)

Durante esta etapa se desarrolló una diferenciación en el tamaño de los poblados, ya que, independientemente de que continuaron en uso las aldeas, a las que ya nos hemos referido, comenzaron a desarrollarse poblaciones mayores, en las que también se advierte una diferenciación en la magnitud y complejidad de los edificios, algunos de los cuales, de mayor tamaño y elaboración, empiezan a cumplir funciones distintas de las de habitación; al principio estos edificios especializados parecen ser de carácter religioso, pero más adelante se desarrollaron otros que tenían funciones residenciales de la élite, gubernamentales o relacionadas con el intercambio.

En estos poblados mayores apareció también la planificación urbana, que durante la etapa que nos ocupa fue de carácter disperso, o sea que la parte central de los poblados está planificada y en ella se concentran los edificios con funciones especializadas, en los que habitaba sólo una parte de la población, mientras que la mayoría de ésta ocupaba casas aisladas, o que formaban pequeños grupos, distribuidas sin orden aparente en torno a la porción central, que se ha denominado *centro ceremonial.*

No fue sino más adelante, durante el Clásico, cuando se desarrollaron poblaciones de carácter concentrado, en las que no sólo el centro sino la

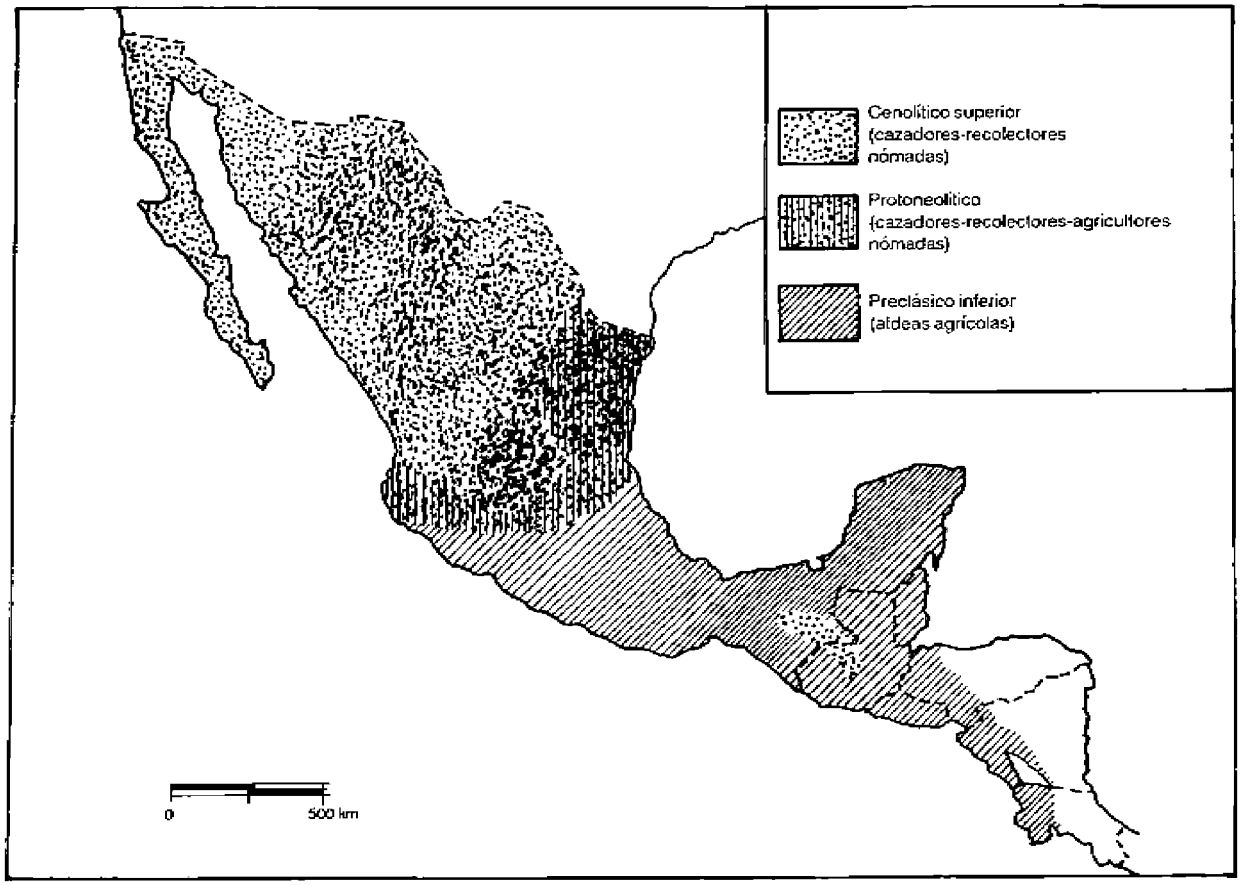


Figura 10. Las aldeas hacia 1200 a. C. (Preclásico inferior).

totalidad de la ciudad está planificada; el ejemplo más notable es Teotihuacan.

Las nuevas formas de organización de los poblados fueron acompañadas por un incremento en la población, así como por cambios de importancia en la organización social y económica.

En cuanto a la primera, encontramos evidencias de la aparición de la estratificación social con por lo menos dos estratos: uno especializado en las funciones de gobierno, sin que se observe aún claramente una diferenciación entre sus aspectos religiosos y civiles, y otro mucho más numeroso, dedicado a las funciones de producción, sobre todo las de carácter agrícola, cuyos excedentes permitían mantener al grupo dirigente y, posiblemente, a grupos especializados de carácter urbano, como pueden ser artesanos de tiempo completo y especialistas en el intercambio a grandes distancias, cuyas actividades están ligadas fundamentalmente con el grupo dirigente. Aunque hay evidencias claras de intercambio a grandes distancias de materias primas y manufacturas de carácter suntuario, no sabemos cuál fue el grado de especialización en esta etapa de los grupos encargados de estas actividades.

A partir de las redes de intercambio que existían anteriormente, en esta etapa se estableció un sistema de rutas que prevalecería hasta el final de la época prehispánica. Una de las rutas centrales era la que partía del centro de México y, por la región limítrofe entre los actuales estados de Veracruz y Oaxaca, alcanzaba el sur de Veracruz para de allí, cruzando el istmo de Tehuantepec, continuar por la costa de Chiapas hasta alcanzar los Altos de Guatemala. En Tabasco y en la costa del Pacífico de Guatemala esta ruta y sus ramales entraban en contacto con el sistema de intercambio del sureste, que comunicaba la costa de Guatemala con Yucatán, por medio de dos rutas principales, una a lo largo del río Usumacinta y otra que, por el río Motagua, conducía hacia Belice.

Estas rutas terrestres parecen haber estado complementadas por rutas marítimas costeras, una que rodeaba la península de Yucatán y otra que seguía la costa del Pacífico; no sabemos bien cuál era la importancia de estas rutas marítimas durante esta etapa.

Dentro de este sistema de intercambio se transferían dos clases de bienes: unos de valor comparativamente bajo en relación con su peso o volumen, que se llevaban a distancias cortas, y otros, de mayor valor y generalmente usados por la élite, que se transportaban a grandes distancias. La coexistencia de estos dos tipos de intercambio dentro del mismo sistema puede atribuirse, por lo menos en parte, al desarrollo de la

tecnología del transporte de ese entonces. Al carecerse de animales de carga y tiro, el único medio de transporte terrestre era el hombre mismo, que debía recorrer caminos no mejorados.

El transporte acuático, en canoas de una pieza o balsas, era más eficiente, pero estaba limitado fundamentalmente a las costas y a los grandes lagos del México central.

La creciente complejidad social y económica que hemos mencionado estuvo acompañada por un considerable incremento en la población, el cual a su vez requirió una ampliación de las tierras cultivables, adicionales a las tierras de humedad, aquellas que naturalmente presentan la dotación de agua suficiente para garantizar las cosechas, y a las tierras de temporal, con pendientes no excesivas, en regiones cuyo régimen de lluvias permite, en la mayoría de los años, cosechas adecuadas.

Este incremento en las tierras se logró, en lo que respecta a las tierras de temporal, mediante el aprovechamiento de las laderas, construyendo sistemas de terrazas que evitasen la erosión. Para aumentar la dotación de tierras de humedad, en regiones de humedad escasa se establecieron sistemas de riego a partir del Preclásico medio, para los cuales encontramos evidencias en el valle de Tehuacán, Puebla, y en Teopantecuanitlán, Guerrero, entre otros lugares. En regiones con humedad excesiva, como son pantanos y lagunas de aguas someras, se desarrolló la construcción de camellones, mediante la extracción de cieno y plantas del fondo, para formar con ellos campos alargados, separados por canales; los sistemas de camellones más conocidos son las chinampas del México central y los campos levantados de las planicies costeras tropicales.

El incremento poblacional y el desarrollo de sociedades estratificadas más complejas propiciaron la introducción de diversos sistemas relacionados con los mecanismos de control social, entre los que destacan la numeración, el calendario y la escritura, que fueron comunes a los pueblos agrícolas y sedentarios con sociedades estratificadas del centro y sur de México y el occidente de Centroamérica.

La numeración era de carácter vigesimal, y los números del 1 al 19 se representaban por combinaciones de puntos, con valor de la unidad, y barras, equivalentes a cinco unidades; al final de la etapa parece haberse comenzado a introducir el concepto de una numeración posicional, pero ésta habría de desarrollarse completamente durante el Clásico maya, con la introducción del cero.

El calendario comprende dos ciclos relacionados entre sí, que se conocen como el *calendario ritual* y el *calendario solar*. El primero constaba

de 260 días, agrupados en 13 meses de 20 días cada uno, mientras que el segundo constaba de 18 meses de 20 días, lo que, al agregar los cinco días aciagos, conocidos en náhuatl como *nemontemi* y que de alguna manera se encontraban fuera del cómputo del tiempo, da un total de 365 días, para ajustar su duración a la del año solar verdadero, que es aproximadamente de 365 1/4 días. Dentro de este sistema, cada fecha tenía una designación doble, formada por el día y el mes que le correspondía dentro de cada ciclo; las designaciones de los días volvían a repetirse después de transcurridos 52 años solares. El calendario no sólo fue una herramienta para medir el transcurso del tiempo, sino que también tuvo una gran importancia ritual.

A lo largo de la historia se han utilizado diversos tipos de escritura; la más sencilla es la pictográfica, en la que se emplean dibujos simplificados de los objetos que se desea representar; hay también escrituras ideográficas, en las que cada símbolo representa una idea completa, y escrituras fonéticas, en las que los símbolos representan sonidos. Las escrituras del México prehispánico presentan elementos jeroglíficos, ideográficos y fonéticos, y contamos con indicios de que el desarrollo de la escritura comenzó hacia finales del Preclásico medio.

Kirchhoff analizó la distribución geográfica de los rasgos culturales que hemos mencionado, y otros, como son los basamentos escalonados sobre los que se asentaban los templos, el juego de pelota y numerosos elementos relacionados con la religión. Este análisis le permitió definir y establecer los límites para el siglo XVI de un área cultural, a la que denominó Mesoamérica, que podemos decir que se genera a partir del establecimiento de las primeras sociedades estratificadas, de carácter por lo menos semiurbano (figura 11).

Los olmecas

Cuando hablamos de la civilización olmeca nos referimos propiamente a un estilo de escultura y cerámica que tuvo una amplia distribución en el centro y sur de México entre 1200 y 600 a. C., periodo que se ha designado como Preclásico medio. Es característico el empleo de materiales como el cinabrio, sulfuro de mercurio de color rojo brillante; la hematita, usada para fabricar espejos y también como pigmento, y diversas piedras verdes de gran dureza, conocidas genéricamente como jade, y que fueron utili-

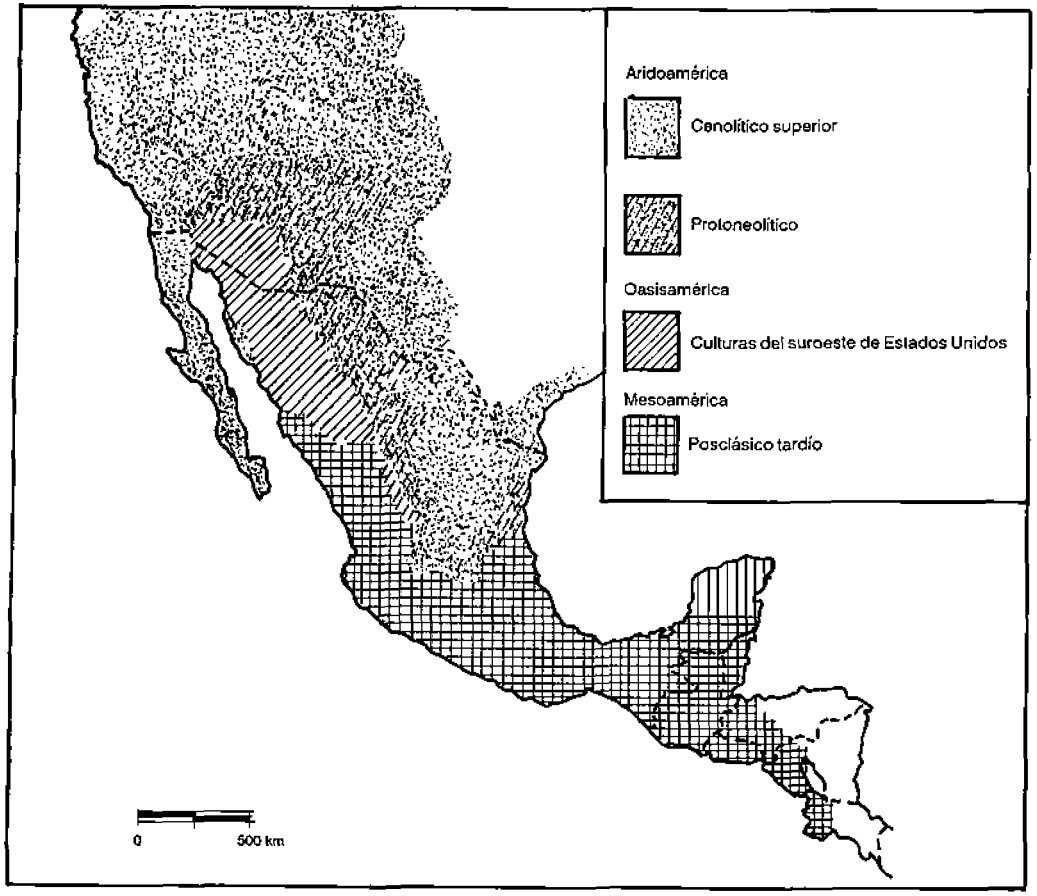


Figura 11. México en el siglo XVI (modificado de Kirchhoff).

zadas para hacer pequeñas esculturas y hachas votivas; los yacimientos de estos materiales son escasos, y su empleo presupone la existencia de amplios sistemas de intercambio a grandes distancias (figura 12).

Dentro del área en la que se distribuyó el estilo olmeca aparecieron hacia 1000 a. C. las primeras ciudades-Estado. El grupo principal de ellas se encuentra en el sur de Veracruz y oeste de Tabasco, región que se ha denominado área nuclear olmeca; suelen encontrarse a orillas de los ríos y en áreas pantanosas, construidas sobre mesetas o islotes que fueron modificados por sus habitantes. Las construcciones eran de tierra, consistentes en plataformas distribuidas alrededor de plazas, patrón característico de la arquitectura mesoamericana; en estos sitios aparecen también los primeros basamentos, de los que el más notable es el edificio principal del sitio olmeca de La Venta, Tabasco, que mide 31 metros de altura. La magnitud de estas construcciones indica la disponibilidad de una mano de obra numerosa y la capacidad de organizar dicha mano de obra, lo que a su vez permite pensar que estos sitios corresponden a sociedades estratificadas.

En los sitios olmecas principales, de los que los mejor conocidos son San Lorenzo, Tres Zapotes y La Venta, los dos primeros en el sur de Veracruz y el tercero en Tabasco, se han hallado esculturas monumentales en estilo olmeca, hechas en piedra que debió ser traída desde los volcanes de Los Tuxtlas, situados a varias decenas de kilómetros de distancia; se usaron también columnas de basalto, no labradas, para rodear con ellas algunas plazas o para construir grandes tumbas. Las principales formas escultóricas son estelas, altares y las bien conocidas cabezas colosales que, según algunos estudiosos, son retratos y representan a gobernantes. En una de las estelas de Tres Zapotes aparece la primera fecha en la cuenta larga, que tan amplio desarrollo habría de alcanzar después entre los mayas.

La magnitud de estos asentamientos indica que dependía de ellos una población muy grande, que se ha estimado, en el caso de los mayores, entre ocho y diez mil habitantes, la que en su mayoría ocupaba, en un patrón disperso, las inmediaciones del centro ceremonial; sin embargo, los últimos estudiosos en La Venta indican la presencia de áreas de habitación dentro del centro.

Según la interpretación más generalmente aceptada, las primeras ciudades-Estado se establecieron en el área nuclear olmeca hacia el año 1000 a. C., y de allí se extendió su influencia a otras regiones, ya sea como consecuencia del desarrollo de sistemas de intercambio en torno al área

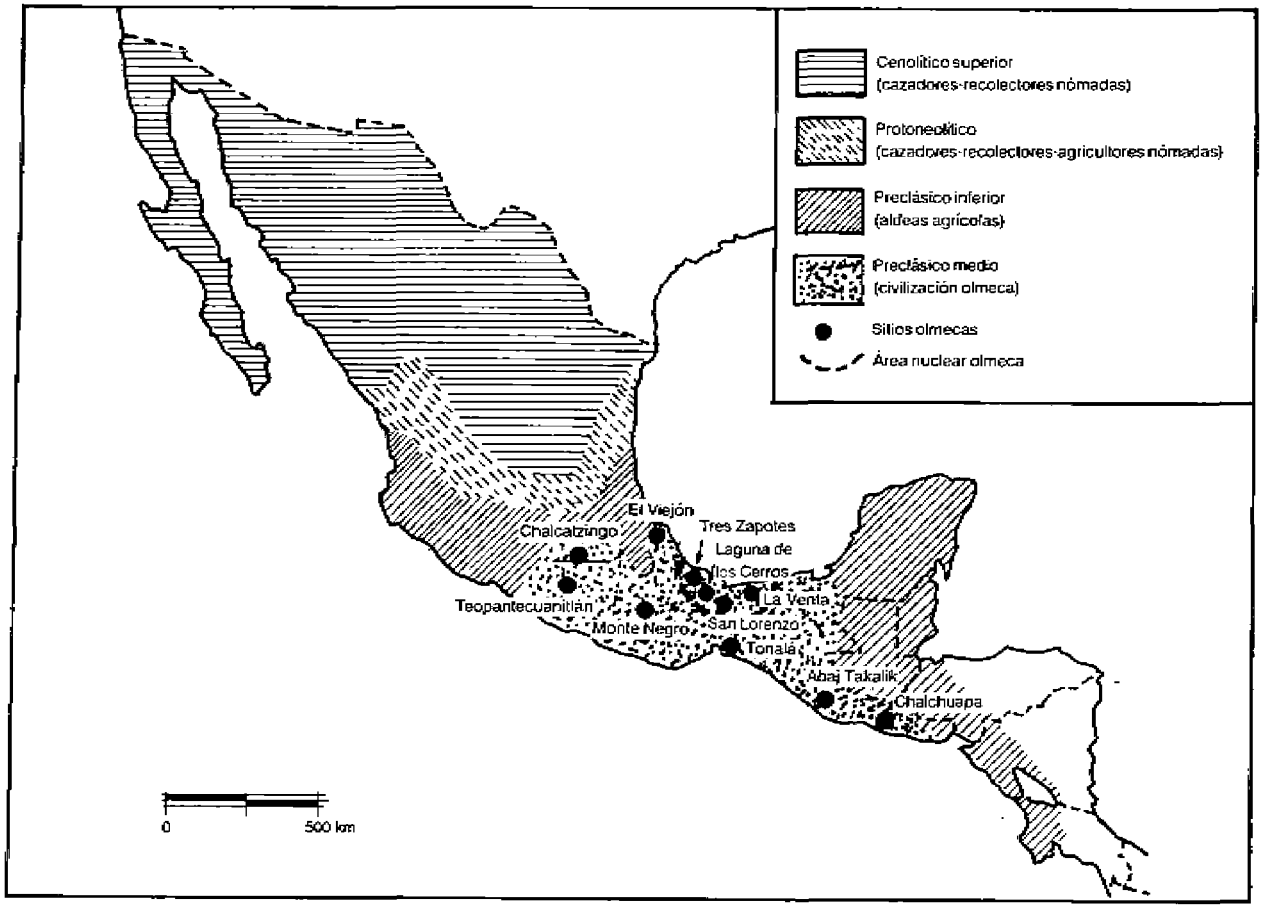


Figura 12. México hacia 900 a. C. (Preclásico medio).

nuclear, de la difusión de una religión o, incluso, del uso de la fuerza. La penetración olmeca ocurrió sobre todo a lo largo de la actual frontera entre los estados de Veracruz y Tabasco, el sur de Puebla y Morelos, hasta alcanzar la cuenca del río Balsas, al igual que hacia la costa del Pacífico de Chiapas y Guatemala, atravesando el istmo de Tehuantepec.

Sin embargo, hay escultura monumental olmeca en sitios localizados fuera del área nuclear y, sobre todo, en el sitio de Teopantecuanitlán, localizado recientemente en la confluencia de los ríos Mezcala y Amacuzac, en Guerrero; este sitio ocupa al parecer un área de varios kilómetros cuadrados, y cuenta con escultura monumental y cerámica de estilo olmeca, basamentos piramidales escalonados hechos de piedra, posiblemente dos juegos de pelota, que serían entonces los más tempranos de Mesoamérica, y un sistema hidráulico que consta de una represa de tierra y canales subterráneos cerrados, con las paredes y cubierta hechas con grandes lajas de piedra. El sitio se ha fechado entre 1400 y 600 a. C., lo cual lo hace contemporáneo de los sitios del área nuclear, hecho que permite proponer que la civilización olmeca no se estableció en el área nuclear y se expandió a partir de ésta, sino que cristalizó en varios lugares simultáneamente, entre los que pueden por lo menos mencionarse los del área nuclear y otros localizados en el sur de Puebla, Morelos y Guerrero, a partir de grupos aldeanos con elementos culturales comunes y relacionados entre sí a través de sistemas de intercambio.

Como quiera que sea, hacia 600 a. C. la civilización olmeca desapareció y fue reemplazada por diversas civilizaciones regionales, algunas de las cuales muestran raíces olmecas, mientras que otras parecen tener un origen distinto.

Civilizaciones regionales

Durante el Preclásico superior, comprendido entre la desaparición de la civilización olmeca y el principio de nuestra era, se desarrollaron en diversas regiones del país civilizaciones diferenciadas, algunas de las cuales dieron a su vez origen a las grandes civilizaciones mesoamericanas del Clásico (figura 13).

En el valle de Oaxaca se fundó entre 500 y 350 a. C. Monte Albán, primer asentamiento de esa región que puede considerarse como la cabecera de una ciudad-Estado. No conocemos mucho del patrón de asen-

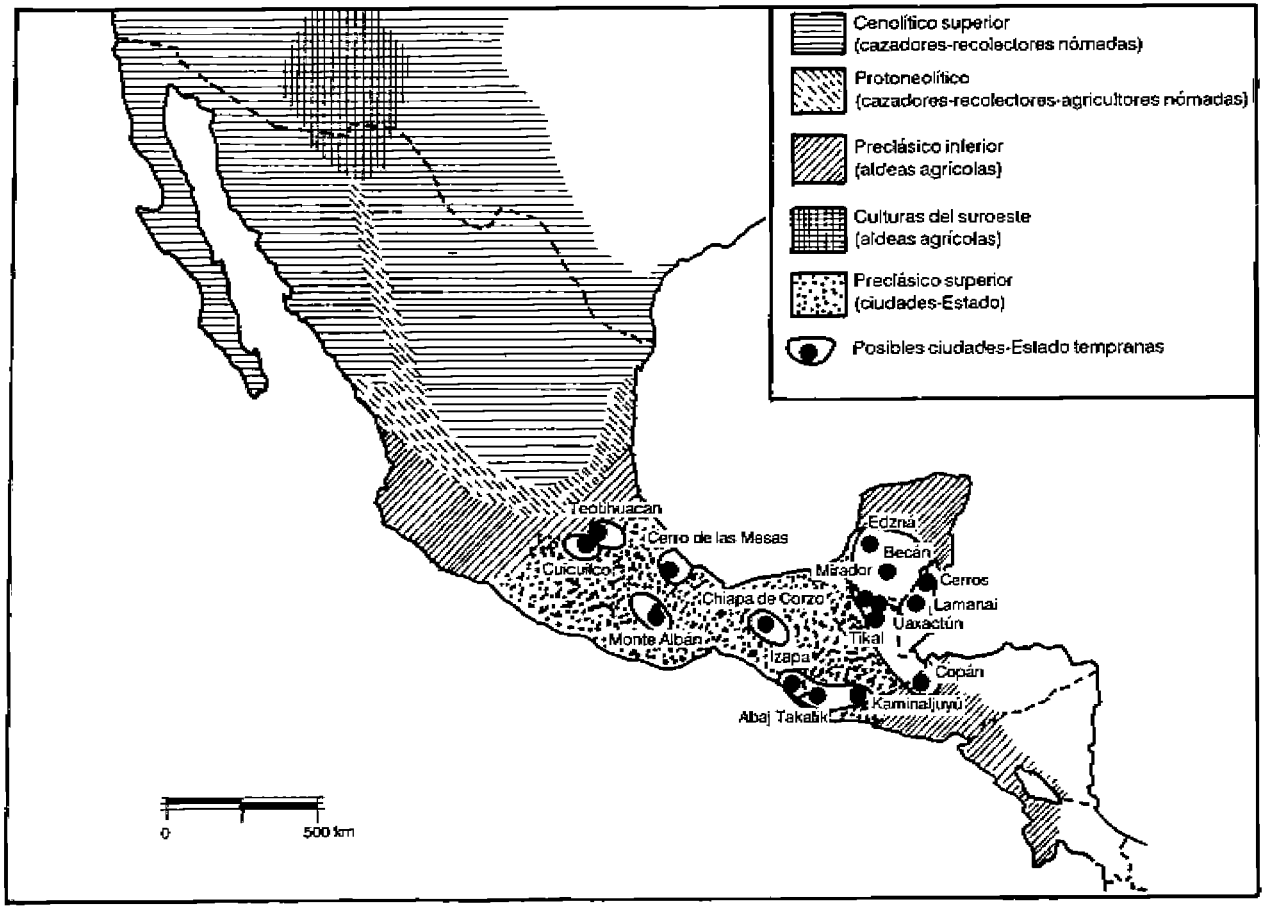


Figura 13. México hacia 100 a. C. (Preclásico superior).

tamiento del poblado de esa época, ya que Monte Albán continuó siendo ocupado durante el Clásico, y la mayoría de los edificios que conocemos corresponden a esa etapa. Sin embargo, se conocen algunos edificios del Preclásico, entre los que destacan el Templo de los Danzantes, de la primera ocupación del sitio, y el Edificio J, posterior en unos siglos.

El Templo de los Danzantes es una plataforma recubierta de grandes losas irregulares de piedra, que presentan, labradas en bajorrelieve, figuras humanas desnudas que muestran gran movimiento, como si estuviesen danzando o nadando; asociados con ellas aparecen glifos y numerales de barras y puntos, de los más tempranos que conocemos. Bajorrelieves e inscripciones exhiben ciertos rasgos que los asocian con la cultura olmeca.

El Edificio J fue construido al final de la etapa, cuando los rasgos olmecas ya habían desaparecido; es de planta pentagonal, con cámaras interiores, y se cree que fue usado como observatorio. El edificio está recubierto con grandes losas de piedra, en las que, en bajorrelieve, aparecen glifos que representan "montaña" o "lugar", bajo los cuales se encuentran cabezas invertidas, con tocado y con los ojos cerrados, mientras que arriba se representan los nombres de los lugares; se cree que estas inscripciones se refieren a los lugares conquistados por Monte Albán, que tenía entonces de 10 a 20 mil habitantes.

En la cuenca de México había, hacia 600 a. C., unos cinco asentamientos mayores, todos ellos en la porción austral. Uno de éstos, Cuicuilco, se había convertido tres siglos después en lo que pudiera ser la cabecera de una ciudad-Estado; aunque en Cuicuilco aparecen basamentos escalonados de planta rectangular o cuadrada, de carácter mesoamericano, los edificios principales son grandes basamentos escalonados, de planta circular, patrón arquitectónico afiliable más bien al Occidente de México.

Por 100 a. C. Teotihuacan, localizado en la porción boreal de la cuenca de México, había alcanzado un rango comparable al de Cuicuilco; muestra rasgos de carácter mesoamericano, que según algunos estudiosos lo asocian sobre todo con la región de Puebla-Tlaxcala.

A principios de nuestra era la erupción del volcán Xitle destruyó Cuicuilco, con lo que Teotihuacan pasó a ser el principal asentamiento de la cuenca de México.

En la antigua área nuclear olmeca, durante esta etapa, continuaron existiendo poblados cuyos rasgos indican una derivación de la civilización olmeca, y de los cuales sabemos poco, mientras que en el centro y norte de Veracruz no se encuentran posibles cabeceras de ciudades-Estado hasta 200 a. C. o aún después; la principal es El Tajín.

El Occidente de México, que comprende la porción de la Mesoamérica del siglo XVI situada al noroeste del río Balsas y su afluente el Cutzamala, no adopta los patrones de esta área cultural hasta el año 900 d. C. aproximadamente.

Pasando ahora a revisar lo que ocurría durante el Preclásico superior en Chiapas, los Altos de Guatemala y la costa del Pacífico de dicho país, encontramos asentamientos que por su tamaño y complejidad pudieron ser cabeceras de ciudades-Estado; entre ellos destacan Chiapa de Corzo, en la depresión central de Chiapas, Kaminaljuyú, cercano a la ciudad de Guatemala, e Izapa, en la costa de Pacífico. Cada uno de ellos presenta características propias, aun cuando participan del patrón mesoamericano. Izapa en particular, según algunos autores, podría ser el puente entre la civilización olmeca y la civilización maya del Clásico, ya que las estelas de este sitio, labradas claramente en un estilo derivado del olmeca, muestran composiciones muy complejas, con numerosos personajes que han sido interpretados como dioses y que parecen ser el antecedente de las deidades mayas. Las estelas se encuentran en las plazas, frente a altares, asociación que también será característica de la escultura monumental maya.

En la región maya, que comprende el norte de Chiapas y de Guatemala, el este de Tabasco, el noroeste de Honduras, Belice y la península de Yucatán, existen varios asentamientos en los últimos siglos antes de nuestra era que pudieron ser cabeceras de ciudades-Estado tempranas; entre ellos pueden mencionarse las etapas tempranas de Tikal, en Guatemala, Copán, en Honduras, y Lamanai, en Belice, cuyo patrón en esta etapa no nos es bien conocido, porque el crecimiento de estos sitios continuó durante el Clásico.

Sin embargo, tenemos algunos sitios que corresponden principalmente al Preclásico superior, entre los que puede mencionarse Edzná, en Campeche, con un gran complejo hidráulico formado por un foso que rodea el conjunto central de edificios, del que parten varios canales, uno de los cuales, de 12 km de largo, comunica al conjunto con el río Champotón; este complejo fue construido entre 200 a. C. y 100 d. C. Poco después, en Becán, en el sureste de Campeche, se construyó un gran foso, de 2 km de circunferencia, que rodea la porción central del sitio y que se cree tuvo propósitos defensivos.

Hay también una gran ciudad que fue construida entre 150 a. C. y los primeros años de nuestra era y que quedó prácticamente abandonada a partir de entonces. Se trata de El Mirador, situada en el norte de El Petén

guatemalteco, a unos cuantos kilómetros de la frontera con México. Las exploraciones de este sitio se iniciaron apenas hace unos años, por lo que no conocemos aún el total de su extensión, aunque parece tener un patrón urbano de carácter disperso, semejante al que presentan las grandes ciudades del Clásico maya. Conocemos mejor la porción central, en la que se conservan los templos y otros edificios públicos, que forman dos grupos. El oriental, llamado Danta, es el conjunto de edificios más grande de El Mirador y, quizá, de toda la historia maya; el conjunto occidental, que ocupa un área de 1 000 por 800 m, es una verdadera acrópolis, que será característica de las ciudades mayas del Clásico.

Vemos, pues, que en esta etapa en el área maya había ya sociedades complejas, aunque no aparezca todavía el complejo cultural maya totalmente desarrollado; en particular, aún no se encuentran inscripciones, que comenzarán a aparecer hacia 250 d. C.

En resumen, puede decirse que durante el Preclásico superior ocurrió una diversificación en las civilizaciones de Mesoamérica, que al final de la etapa ocupaba en buena medida el área geográfica correspondiente al siglo XVI; la excepción principal era el Occidente de México, que tardaría aún casi un milenio en incorporarse a dicha área cultural. Estas civilizaciones, en unos casos, dieron origen a las civilizaciones mesoamericanas del Clásico, mientras que, en otros, fueron sustituidas.

Bibliografía básica

ÁLVAREZ SOLÓRZANO, TICUL Y MIGUEL GONZÁLEZ ESCAMILLA

1987 *Atlas cultural de México: Fauna*, México, D. F., SEP-INAH-Planeta.

AVELEYRA ARROYO DE ANDA, LUIS

1964 "The primitive hunters", en Robert Wauchope (comp. gen.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 1, Robert C. West (comp. vol.), *Natural environment and early cultures*, Austin, University of Texas Press: 384-412.

BERNAL, IGNACIO

1969 *The Olmec world*, Berkeley, University of California Press.

1974 "El valle de Oaxaca hasta la caída de Monte Albán", en Miguel León-Portilla (comp.), *Historia de México*, México, D. F., Salvat, vol. 2: 71-114.

COE, MICHAEL D.

1968 *America's first civilization*, Washington, D. C., Smithsonian Institution.

GARCÍA-BÁRCENA, JOAQUÍN

1979 *Una punta acanalada de la cueva Los Grifos, Ocozocoautla, Chis.*, México, D. F., INAH, Departamento de Prehistoria, Cuadernos de Trabajo 17.

1982 *El precerámico de Aguacatenango, Chiapas, México*, México, D. F., INAH, Colección Científica 110: 63-80.

1988 *Historia gráfica de México*, vol. 1, *Época prehispánica*, México, D. F., INAH-Patria.

1993 "Los pueblos cazadores y recolectores", en Mari Carmen Serra Puche (comp.), *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*, vol. 1, *El México prehispánico*, México, D. F., Secretaría de Gobernación-Consejo Nacional de Población: 116-137.

GONZÁLEZ-QUINTERO, LAURO

1974 "Origen de la domesticación de los vegetales en México", en Miguel León-Portilla (comp.), *Historia de México*, México, D. F., Salvat, vol. 1: 77-92.

HAMMOND, NORMAN

1982 *Ancient Maya civilization*, New Brunswick y Londres, Rutgers University Press.

KIRCHHOFF, PAUL

1943 "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y características culturales", en *Acta Americana:* 92-107.

1954 "Gatherers and farmers in the Greater Southwest: A problem in classification", en *American Anthropologist* 56 (4): 529-560.

LORENZO, JOSÉ LUIS

1967 *La revolución neolítica en Mesoamérica*, México, D. F., INAH, Departamento de Prehistoria.

1974 "Poblamiento del continente americano", en Miguel León-Portilla (comp.), *Historia de México*, México, D. F., Salvat, vol. 1: 27-54.
1975 "Los primeros pobladores de México", en *México: Panorama histórico y cultural*, México, D. F., SEP-INAH, vol. 6: 15-59.
1984 "Los orígenes mexicanos", en Daniel Cosío Villegas (comp.), *Historia general de México*, México, D. F., El Colegio de México, vol. 1: 83-124.
1987 "La etapa lítica en México", en *Antropología* 12: 16-20.

MACNEISH, RICHARD S.
1978 "Late Pleistocene adaptations: A new look at early peopling of New World as of 1976", en *Journal of Anthropological Research:* 475-496.
1983 "The preceramic of Mesoamerica", en *Journal of Field Archaeology* 10 (1): 71-84.

MANGELSDORF, PAUL C., RICHARD S. MACNEISH Y GORDON R. WILLEY
1964 "Origins of agriculture in Middle America", en Robert Wauchope (comp. gen.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 1, Robert C. West (comp. vol.), *Natural environment and early cultures*, Austin, University of Texas Press: 427-445.

MARTÍNEZ DEL RÍO, PABLO
1936 *Los orígenes americanos*, México, D. F., Ars.

MIRAMBELL, LORENA
1974 "La etapa lítica", en Miguel León-Portilla (comp.), *Historia de México*, México, D. F., Salvat, vol. 1: 55-76.

NAVARRETE, CARLOS
1974 "La etapa post-olmeca en Chiapas y Guatemala", en Miguel León-Portilla (comp.), *Historia de México*, México, D. F., Salvat, vol. 2: 1-12.

NIEDERBERGER, CHRISTINE
1974 "Inicios de la vida aldeana en la América Media", en Miguel León-Portilla (comp.), *Historia de México*, México, D. F., Salvat, vol. 1: 93-120.

PIÑA CHAN, ROMÁN
1974 "Las culturas preclásicas del México antiguo", en Miguel León-Portilla (comp.), *Historia de México*, México, D. F., Salvat, vol. 1: 135-184.

RIVERA DORADO, MIGUEL
1985 *Los mayas de la antigüedad*, Madrid, Alhambra.

RODRÍGUEZ-LOUBET, FRANÇOISE
1988 "La préhistoire en Mésoamérique", en *L'Anthropologie* 92 (3): 969-982.

RZEDOWSKI, JERZY Y MIGUEL EQUIHUA
1987 *Atlas cultural de México: Flora*, México, D. F., SEP-INAH-Planeta.

SOUSTELLE, JACQUES
1984 *Los olmecas*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

WILLEY, GORDON R.
1966 *An introduction to American archaeology*, vol. 1, *North and Middle America*, Englewod Cliffs, Prentice Hall.

Surgimiento de los centros urbanos en Mesoamérica

Linda Manzanilla*

Introducción

Este artículo abordará el surgimiento y características de los primeros fenómenos urbanos mesoamericanos. Se compararán los desarrollos de Teotihuacan (ciudad de manufacturas y de peregrinación) y Monte Albán (capital de una confederación), con algunos centros del área maya (centros de intercambio y sedes de estructuras de linaje).

El horizonte Clásico mesoamericano se desarrolló durante los primeros nueve siglos de la era cristiana. Surge en este horizonte una nueva forma de vida que podemos denominar urbana, y se trata de una era de integración macrorregional. Tradicionalmente, esta época ha sido analizada a través de la comparación de dos modelos de Estado: uno que imperó en el Altiplano central de México (centrado en Teotihuacan) y otro que se desarrolló en las tierras bajas mayas (con una multiplicidad de centros autónomos).

Las características comunes a varias regiones mesoamericanas del Clásico son las siguientes:

Aparición de la vida urbana. Ésta se lleva a cabo en grandes asentamientos cuyos centros cívicos y ceremoniales fueron cuidadosamente planificados

*Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

y orientados. En ellos se obtienen numerosos servicios, como el acceso a artesanías especializadas y de amplia difusión, y a bienes alóctonos (es decir, foráneos), que no se obtienen en las aldeas y villas.

Los primeros centros urbanos presentan una gran diferenciación social interna, basada principalmente en el oficio. En términos generales la pirámide social está dominada por el sacerdocio, en Teotihuacan, y por el gobernante y su familia, en los demás centros.

Importancia del templo. A diferencia del horizonte Posclásico (después de 900 d. C.), dominado por las actividades del palacio y del Estado territorial tributario, en el centro de México el horizonte Clásico (primeros ocho siglos de la era) representa el auge de la "esfera del templo". Sobre todo en el centro de México el sacerdocio tiene en sus manos no sólo las actividades de culto, sino posiblemente también la organización de la producción y distribución de bienes, así como el control del intercambio a larga distancia, a través de emisarios. En otros sitios de Mesoamérica surgen, sin embargo, dinastías de gobernantes individualizados.

La arquitectura monumental del Clásico está dominada por estructuras ceremoniales con rasgos estilísticos regionales. Los templos son construidos sobre enormes basamentos piramidales, simulando los planos celestiales. Las plazas frente a las grandes estructuras sirven de sitios de congregación para el culto y el intercambio.

Producción artesanal. A lo largo del periodo Clásico observamos la aparición de artesanías especializadas, algunas de ellas producidas en forma masiva. La existencia de talleres especializados en la producción de objetos específicos, particularmente en el centro de México y en el valle de Oaxaca, implica una división compleja del trabajo. Estos talleres se ubican en los asentamientos urbanos, a diferencia de lo que ocurre en el área maya, donde la producción artesanal parece llevarse a efecto en las aldeas.

Intercambio a larga distancia. Es indudable que el mundo mesoamericano del Clásico estuvo en íntimo contacto. La teocracia parece haber sido la organizadora de estas relaciones. La difusión del calendario ritual (de 260 días) y del cívico (de 365 días), la numeración vigesimal, la astronomía y ciertas ideas cosmogónicas son prueba de ello. Pero además contamos con el amplio flujo de bienes, principalmente de prestigio, que la teocracia organizaba por medio de emisarios: obsidiana, jadeíta, turquesa, serpen-

tina, plumas de aves vistosas, pieles de felinos y otros recursos fluyeron en los circuitos de circulación restringida.

Teotihuacan, eje de la historia mesoamericana durante el Clásico temprano, es el primer fenómeno urbano a gran escala (20 km^2 de extensión, es decir, concentra a más del 50 por ciento de la población de la cuenca de México); de hecho, ningún otro centro mesoamericano alcanzó su tamaño, su población (se han dado diversas cifras que fluctúan entre 40 y 200 mil habitantes), su densidad ni su grado de planificación. Fue el centro de peregrinación por excelencia, el lugar donde se crearon el tiempo y el espacio sagrados, el arquetipo de ciudad civilizada. Es por esta razón que nos referiremos profusamente a él en este trabajo.

Para el Clásico tardío, con el colapso de Teotihuacan, observamos un reordenamiento de los círculos de poder y, en el Epiclásico, un proceso de establecimiento de unidades políticas regionales o "balcanización": Cholula, Cacaxtla, Xochicalco y Tula, en el Altiplano central; El Tajín, en la costa del Golfo; diversos centros mixtecos en la sierra, además de Monte Albán en el valle de Oaxaca; los centros Puuc en el occidente de la península de Yucatán, los asentamientos Chenes en el centro de la misma península, y los sitios del Petén, encabezados por Tikal, pero con otros focos políticos importantes.

Vida cotidiana

El grupo doméstico

La vida cotidiana de los pueblos prehispánicos se ha tornado un tema de interés en la arqueología de nuestros tiempos.

En el caso de Teotihuacan, a partir de 200 d. C. se definen claramente los elementos de planificación urbana del sitio, así como la vida doméstica en conjuntos habitacionales multifamiliares.

En el valle de Oaxaca también se han hecho profusos estudios sobre arqueología doméstica. Sobre todo en Monte Albán se han excavado grupos de casas alrededor de patios, terrazas habitacionales y conjuntos domésticos de élite.

En las tierras bajas mayas predomina el solar delimitado por albarradas, con estructuras que estaban destinadas a diversas funciones domésticas: hay estructuras sobre plataformas que sirvieron de estancia y

dormitorio, hay otras que fueron cocinas, y otras más que sirvieron como almacenes. Muchas actividades se llevaron a cabo en los patios, particularmente el consumo de alimentos y el trabajo artesanal. En términos generales, el solar tiene sectores destinados al desecho y al resguardo de los animales domésticos.

El crecimiento familiar se evidencia en la construcción de nuevos montículos o solares contiguos al del grupo familiar original.

En los sitios principales hay una gama muy amplia de conjuntos arquitectónicos sobre plataformas, según el estrato social en cuestión, hasta llegar a los llamados "palacios".

Conjuntos habitacionales

Teotihuacan inauguró una nueva forma de vida doméstica: el conjunto multifamiliar. Alrededor del área cívica y religiosa de Teotihuacan se dispone una serie de estructuras habitacionales multifamiliares (Tlamimilolpa, Xolalpan, Atetelco, Tepantitla, La Ventilla, Tetitla, Zacuala, Bidasoa, además de las unidades habitacionales de San Antonio Las Palmas, Oztoyahualco y el Cuartel de San Juan). Contamos también con información de Tlajinga 33, que yace en los extremos de la ciudad.

Los conjuntos habitacionales generalmente consisten en varios cuartos a diversos niveles, alrededor de patios abiertos (algunos son de tipo ritual y otros son espacios que sirven de colectores de agua pluvial y de receptores de desechos, además de proporcionar ventilación y luz); constan de diversos "apartamentos" unidos por pasillos de circulación; tienen santuarios domésticos, y todo el conjunto está circundado por un muro externo. Otro hecho que se observa en estos conjuntos es su diseño para lograr un máximo de privacía. Cada construcción estaba aislada de la calle y los muros externos no tenían ventanas. Contaban por lo general con un acceso desde el exterior. Los patios internos no estaban techados: así se lograba tener luz y aire, además de agua pluvial para el interior del edificio.

Parecen haber sido ocupados por grupos corporativos de familias emparentadas, con oficios comunes (estucadores en Oztoyahualco, alfareros en Tlajinga 33, textileros en Tlamimilolpa, pintores en Xolalpan).

Los conjuntos varían en área: los hay muy grandes, como Tlamimilolpa (>3 500 m^2) y otros mucho más pequeños, como el excavado en Oztoyahualco (>550 m^2).

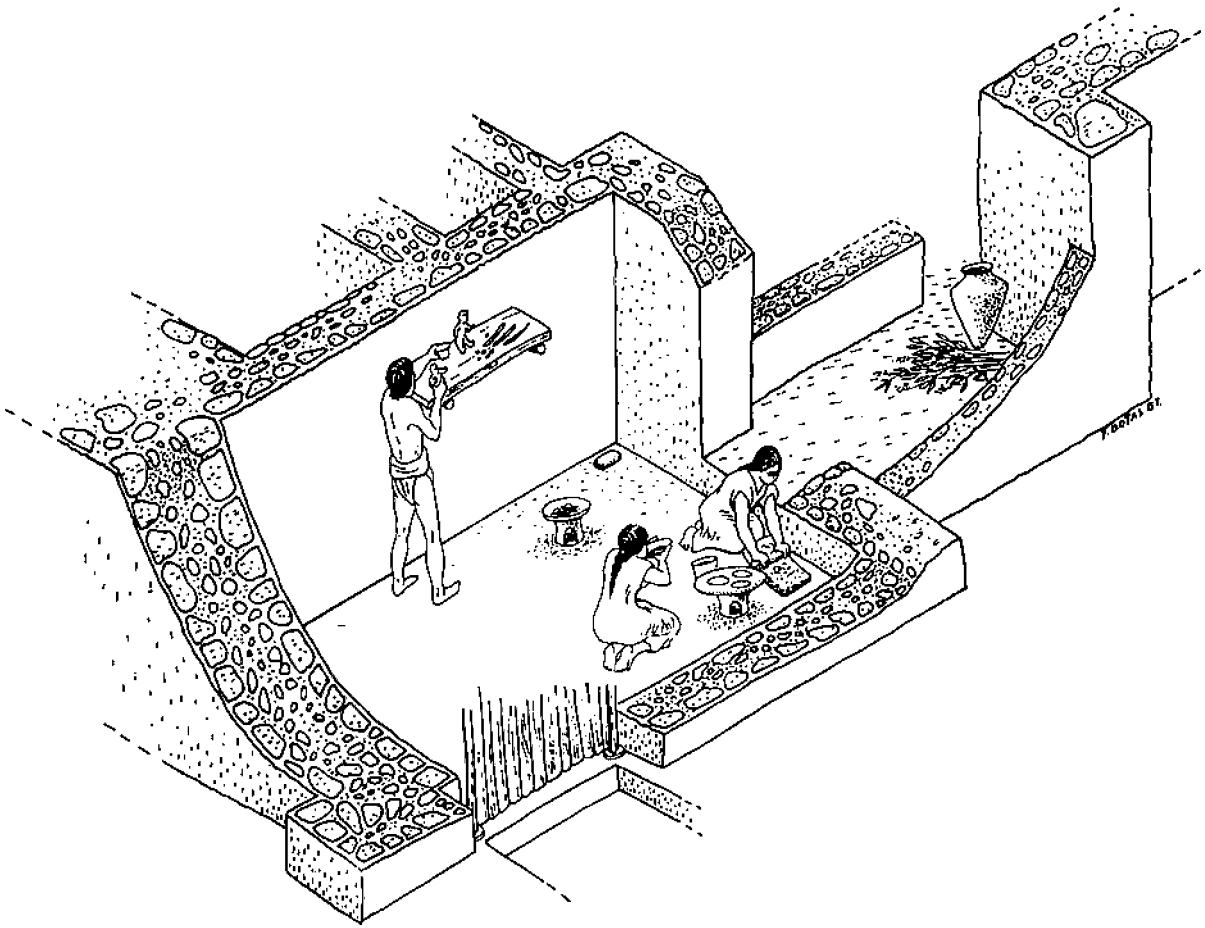


Figura 1. Reconstrucción de las actividades domésticas en Oztoyahualco.

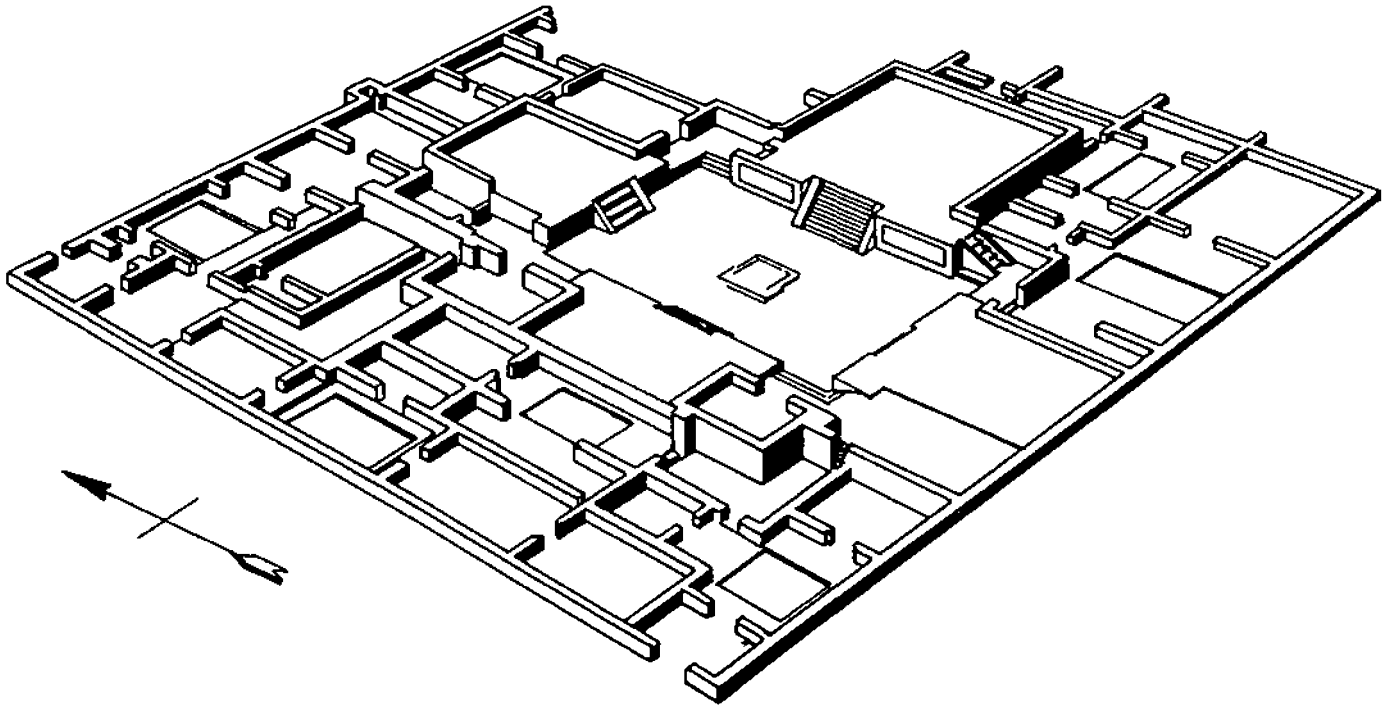


Figura 2. Xolalpan.

Cada conjunto estaba formado por "apartamentos" para cada familia nuclear, que incluyen una zona de preparación y consumo de alimentos, áreas de estancia y quizá dormitorio, áreas de almacenamiento, sectores destinados al desecho, patios de culto y áreas funerarias. Sin embargo, hay zonas en que todo el grupo doméstico se reúne para desempeñar actividades comunes, en particular relacionadas con el ritual y quizá con la cría de animales domésticos. Además están las actividades que el grupo doméstico ofrece al ámbito urbano, principalmente actividades de manufactura y construcción.

Es interesante resaltar la supervivencia de esta forma de vida doméstica multifamiliar en unidades domésticas obreras de Azcapotzalco, un antiguo centro de tradición teotihuacana.

Barrios

Es probable que en Teotihuacan haya habido unidades tipo barrio, centradas quizás en los conjuntos de tres templos. Sin embargo, es más claro percibir la existencia de barrios artesanales y barrios de extranjeros. Existen sectores de la ciudad donde predomina la cerámica foránea, por lo que se ha pensado que representan barrios de extranjeros. Como ejemplo podemos citar el "Barrio Oaxaqueño" al suroeste de la ciudad, y el "Barrio de los Comerciantes" en el sector oriental, en el que mercaderes de la costa del Golfo vivían en casas circulares de adobe y traían mercaderías mayas y veracruzanas.

En Monte Albán, Oaxaca, se han localizado 14 sectores que podrían tener connotaciones de barrio, la mayor parte de los cuales parece estar asociada con la producción artesanal (manufactura de manos y metates, cerámica, hachuelas, artefactos de obsidiana, concha, sílex y cuarcita).

En Monte Albán, desde sus inicios, se observó la presencia de alfarería estandarizada. Durante la fase Monte Albán IIIa esta estandarización continúa, especialmente en lo que respecta a la elaboración de cuencos. Este hecho ha sido interpretado como una muestra del control de los centros administrativos respecto de la alfarería.

En los sitios mayas existe escasa evidencia de trabajo artesanal, por lo que se piensa que éste era llevado a cabo en las aldeas.

Teotihuacan. La ubicación de la ciudad de Teotihuacan fue elegida en virtud de varios factores: la cercanía a las minas de obsidiana de Otumba y de la sierra de las Navajas (Pachuca); la existencia de manantiales; la posición privilegiada del valle en la ruta de acceso más sencilla entre la costa del Golfo y la cuenca de México, y la cercanía al sistema lacustre de Texcoco.

Sin embargo, sorprende la ubicación del primer centro urbano de Teotihuacan en el sector noroeste del valle, en una zona desprovista de agua, fundamentalmente terreno de piroclastos y basaltos, que fueron usados para la construcción y extraídos del subsuelo por medio de túneles.

A raíz de la erupción del Xitle, en el sector sur de la cuenca de México, uno de los centros más grandes del Formativo tardío —Cuicuilco— fue despoblado, ya que el área sufrió una devastación ecológica. Los reacomodos demográficos surgidos a raíz de este evento provocaron la migración de gente del área de Texcoco hacia el valle de Teotihuacan, ya poblado por algunas aldeas agrícolas. Sin embargo, se originó un nuevo patrón de asentamiento en el que la población se concentra mayoritariamente en el centro urbano, y el resto es totalmente rural.

Uno de los aspectos característicos de Teotihuacan es la magnitud de sus construcciones públicas. Sobresalen las pirámides del Sol y de la Luna por su grandiosidad, la Pirámide de Quetzalcóatl por la complejidad de su decoración y simbolismo y, en general, toda la arquitectura pública por la recurrencia del uso de tablero y talud, además de la decoración muralística.

Después de una ocupación original en el sector noroeste del valle de Teotihuacan, y al construirse las pirámides del Sol y de la Luna, así como la Calzada de los Muertos, la población abandonó el sector noroeste para asentarse a lo largo del eje principal. La ciudad de Teotihuacan llegó a su conformación típica durante la fase Tlamimilolpa. Los elementos de planificación urbana que la distinguen son:

a] La existencia de calles y ejes (como la Calzada de los Muertos). Todo el sistema es ortogonal, con una orientación de 15 grados al este del norte. La traza tiene un origen astronómico, como ha sido mostrado por la existencia de marcadores en varios cerros y puntos de la ciudad.

b] Abastecimiento de agua y red de drenaje. Al parecer existía un servicio de agua potable y un sistema de alcantarillado que derivaba sus

gastos de una caja a 200 metros al noroeste de la Pirámide de la Luna. Otro elemento sería la canalización del río San Juan, para conformarse con la retícula de la ciudad, y del río San Lorenzo, cuyo cauce con meandros se restringió a una línea recta por sus crecidas repentinas y desastrosas.

El sistema de drenaje interno incluía una vasta red de canales subterráneos que confluían en un canal central que corría a lo largo de la avenida principal y descargaba en el río San Juan.

c] Construcciones administrativas y públicas dispuestas a lo largo de la Calzada de los Muertos.

d] Existencia de barrios de especialistas y de extranjeros.

Monte Albán. El valle de Oaxaca, formado por el cauce del río Atoyac y sus afluentes, está dividido en tres ramales: el de Etla, hacia el norte; el de Zaachila, hacia el sur, y el de Tlacolula, al oriente.

Antes del surgimiento de Monte Albán existió una gran aldea en el valle, denominada San José Mogote, que fungía como centro de producción artesanal especializada y de intercambio de bienes procedentes de diversas comunidades a su alrededor. Estas últimas se dedicaban a la producción agrícola, a la alfarería, a la extracción de sal o al aprovechamiento de recursos que proporcionaban las zonas boscosas.

Las razones que motivaron a los grupos oaxaqueños a elegir la cima y las laderas de un cerro de difícil acceso para construir Monte Albán han sido muy discutidas. Esta elección no parece tener relación alguna con el control de zonas agrícolas particularmente productivas, ya que éstas se encontraban en otros puntos del valle. Por otra parte, la carencia de agua en el sitio fue un grave problema al que se enfrentaron sus moradores.

Por estas razones, la opinión de ciertos investigadores se ha inclinado en favor de la hipótesis de que el surgimiento de Monte Albán, hacia 500 a. C., está ligado al establecimiento de una confederación de los diversos sitios del valle. De hecho, Monte Albán yace en una posición central respecto a los tres ramales del valle, lo cual lo convierte en un pivote político.

Monte Albán llegó a cubrir un área de 6.5 km^2 y tuvo una población de 25 mil personas aproximadamente.

Durante la fase denominada Monte Albán I (500 a 200 a. C.), el centro urbano empezó a concentrar a la mitad de la población del valle en las terrazas habitacionales de las laderas del cerro. Se han observado tres áreas densamente pobladas, al este, oeste y sur de la plaza principal, hecho que ha sugerido la existencia de tres barrios, quizá relacionados con los tres ramales del valle.

Por otra parte, se han detectado cuatro centros administrativos secundarios, espaciados uniformemente en el valle de Oaxaca, que quizá fungieron como cabeceras de distrito. Se ha observado también que la producción cerámica tiene un carácter masivo y está elaborada por especialistas que habrían de ir cayendo progresivamente bajo el control de los centros administrativos.

Para la fase Monte Albán II (200 a. C. a 100 d. C.), posiblemente hubo una retracción del área ocupada en el valle de Oaxaca, al ser abandonados varios centros del somonte. Por otra parte, ésta fue la única fase en que Monte Albán emprendió algunas campañas fuera del valle, como lo demuestra el centro militar cerca de Cuicatlán.

La extensión del centro de Monte Albán se torna más grande al ocuparse ciertos sectores del cerro vecino de El Gallo. Además, se construyeron los grandes muros defensivos del sitio, que se extienden al norte, noreste y oeste de Monte Albán. En el sector norte este muro cruza una gran barranca, formando así un represamiento de 2.25 hectáreas de superficie. En la cima del cerro se nivela y estuca la Gran Plaza.

Monte Albán III es la fase de mayor población y construcción arquitectónica en la capital zapoteca. Las colinas de Atzompa y Monte Albán Chico fueron colonizadas por primera vez.

Durante esta época las capitales de distrito fueron Xoxocotlan, Zaachila, Cuilapan y Santa Inés Yatzache. Según algunos autores ya se puede hablar de cultura zapoteca y del inicio de una tradición continua, desde el principio de la fase III.

La fase Monte Albán IIIb (400 a 600 d. C.) muestra un sistema regional más centralizado y enfocado directamente sobre Monte Albán. La capital zapoteca cuenta ahora con 30 mil personas, su máxima población, como muestra de un aumento demográfico masivo ocurrido en la porción central del valle.

En el sector norte de la Gran Plaza se construyó en ese entonces un gran complejo arquitectónico de carácter palaciego, con áreas columnadas y un patio hundido. Se ha señalado que posiblemente se trate de la residencia del gobernante de Monte Albán.

En contraposición con la fase anterior, durante esta fase el mundo zapoteca se aísla del exterior, y la Mixteca se separa de la tradición del valle de Oaxaca.

La fase Monte Albán IV (600 a 900 d. C.) representa la declinación del gran centro zapoteca: se abandona la plaza principal y la ocupación se confina al sector que está dentro de la muralla. El sitio más grande del

centro del valle pasa a ser Jalieza, capital regional con 16 mil habitantes. Otros sitos, como Lambityeco, empiezan a cobrar importancia debido a la explotación de ciertos recursos (en este caso específico, de la sal).

La pérdida de la autoridad central de Monte Albán origina un patrón de centros políticos independientes y competitivos, separados por territorios despoblados. El colapso de Monte Albán ha sido atribuido al hecho de que, sin la presencia competitiva de Teotihuacan, existía una razón menos para mantener una población tan grande en una cima improductiva.

El área maya. A pesar de que desde el Preclásico tardío observamos el surgimiento de grandes centros como El Mirador y Calakmul, es durante el Clásico cuando se establecen definitivamente las características de la civilización maya.

El inicio del horizonte Clásico (250 a 1000 d. C.) en el área maya está marcado por la presencia de grandes edificios públicos, bóveda maya, cerámica policroma, calendario de cuenta larga (es decir, aquel que tiene una fecha inicial de algunos milenios antes de Cristo), escritura y un estilo maya de arte monumental, aun cuando algunas de estas características ya estaban presentes en el Preclásico. El primer florecimiento está marcado por la aparición del culto a las estelas en tierras bajas, con el retrato del gobernante, y un crecimiento demográfico intensificado.

También durante el Clásico los sistemas económicos y políticos en expansión intensificaron la comunicación a través del mundo maya. Muchos patrones fueron compartidos, pero la civilización maya del Clásico nunca fue un solo sistema cultural homogéneo, sino que comprendía varias culturas en interacción, cada una con su propio sabor regional.

Podemos decir que una característica que comparten varios centros mayas es la existencia de grupos de edificios separados entre sí y unidos por calzadas *(sacbeob)*. Estos grupos quizá representen la sede de linajes o grupos familiares de la aristocracia maya. A lo largo de las calzadas se disponen los solares domésticos.

Se propone que, durante el Clásico temprano, Tikal tuviese de 50 a 70 mil habitantes, en un radio de 6 km alrededor del centro principal (120 km^2). Es un centro urbano pues tenía funciones religiosas, manufactureras, administrativas y de intercambio, además de ser la cabeza de una jerarquía de asentamientos.

Una diferencia entre estas ciudades del Petén y las del centro de México, además de su mayor dispersión en el paisaje, es la inexistencia de claros indicadores de barrios de artesanos. Se piensa que mucha de la

producción artesanal podía provenir de las aldeas o de los artesanos estrechamente ligados al palacio.

Economía

Economía interna (subsistencia y división del trabajo)

Para Teotihuacan contamos con amplios estudios sobre la subsistencia. Desde los inicios de este centro urbano encontramos maíz (nal-tel, chapalote, palomero, toluqueño y cónico), amaranto, frijol, calabaza, tomate, chile, además de tuna, quelite, epazote, huauzontle, verdolaga, así como nopal, biznaga, capulín cultivado y tejocote. Hacia 600 d. C. tenemos evidencias de amate, jícara y huizache.

Las plantas recolectadas generalmente estaban destinadas a la construcción, a la alimentación o a usos medicinales: pino, encino, enebro, tejocote, carrizo, tule, verdolaga, papita silvestre, "tripas de Judas", "ombligo de Venus" y zapote blanco.

Existen otras evidencias de plantas alóctonas, probablemente de tierra caliente: el algodón, el aguacate y el cacao (representado en el muro este de Tepantitla).

Consideramos que el tipo de cultivo predominante era el de temporal, especialmente en la llanura aluvial baja. Ciertos autores han propuesto la existencia de agricultura intensiva para tiempos teotihuacanos, a pesar de las escasas pruebas arqueológicas, pues la mayor parte de las evidencias son posclásicas. Por último, la zona de los manantiales, en el actual barrio de Puxtla —en San Juan Teotihuacan—, pudo albergar algún sistema de canalización, alrededor de parcelas individuales, semejando un sistema de "chinampas secas"; quizás éste fue copiado por los artistas que pintaron el Tlalocan de Tepantitla. Fuera de estas representaciones, no hay mayor evidencia.

La mayor parte de las proteínas animales de los teotihuacanos provenía del conejo, la liebre, el venado cola blanca y el perro doméstico. En menor proporción hallamos también restos de guajolote doméstico, pato, ganso, codorniz, paloma, armadillo, ardilla, tortuga y lagartija.

En contextos rituales de Tetitla y Yayahuala se encontraron vestigios de águila, halcón y gallina de monte, y en contextos domésticos de Oztoyahualco, oso y jaguar.

En relación con las técnicas de caza sabemos muy poco, excepto que tenemos en el registro arqueológico una profusión de puntas de flecha de obsidiana, además de proyectiles de cerbatana —para aves pequeñas— y posiblemente lanzadardos.

Son escasísimos los restos de peces, la mayoría concentrados en Tetitla y en conjuntos habitacionales como Tlajinga 33 y el que excavamos en Oztoyahualco. Por su reducido tamaño se piensa que provenían del río San Juan, aunque algunos eran lacustres. Desconocemos las técnicas que usaron para obtenerlos.

Respecto a los moluscos, podemos citar la presencia de especies terrestres y marinas (tanto del Pacífico como del Atlántico, predominando la primera región), estas últimas foráneas. Tuvieron un uso ritual o de ornato.

En un mural de Tetitla observamos a un pescador buceando para sacar moluscos y meterlos en redes que carga en el hombro. En la pintural mural del Tlalocan de Tepantitla se observa también a individuos que recogen flores, frutos y ramas. Fuera de este tipo de representaciones, no existen evidencias de las técnicas utilizadas para la recolección.

Las manufacturas teotihuacanas gozaron de un gran prestigio en el mundo mesoamericano del horizonte Clásico. Incluso viajaron a regiones remotas como bienes destinados al intercambio a larga distancia. Una de las más destacadas ramas de la manufactura teotihuacana fue la industria de la obsidiana. Tanto la obsidiana gris veteada local (Otumba), como la prestigiada obsidiana verde de la sierra de las Navajas (Pachuca), fueron trabajadas intensivamente por los habitantes de Teotihuacan, sobre todo en sectores aledaños a la Pirámide de la Luna. Los grupos alfareros están dispersos en la ciudad (Tlajinga 33, para la vajilla Anaranjado San Martín; Teopancaxco, para la vajilla de pasta fina *Copa;* el sector norte exterior de la Ciudadela, para las aplicaciones de incensarios).

Economía externa (intercambio a larga distancia)

La presencia de materiales foráneos en Teotihuacan no sólo comprende materias primas y productos procedentes principalmente de regiones tropicales o de tierra caliente, sino que también está relacionada con los dos barrios de extranjeros en la ciudad (para bienes que no fueron de alto estatus): el Barrio de los Comerciantes y el Barrio Oaxaqueño. Hay materiales provenientes de los actuales estados de Guerrero, Michoacán, Morelos, Puebla, Veracruz, Oaxaca, Querétaro, Hidalgo y el área maya.

BIBLIOTECA CRIM

De igual manera existen numerosos elementos teotihuacanos en otras regiones de Mesoamérica:

a] La copia del estilo arquitectónico de tablero-talud, adaptado a situaciones regionales.

b] Copias de formas teotihuacanas en arcillas locales de varios sitios, lo cual es indicador del prestigio de las manufacturas de la gran ciudad.

c] Presencia de vasijas y figurillas teotihuacanas, navajillas prismáticas de obsidiana verde de Pachuca y otros objetos teotihuacanos, que pudieron llegar por intercambio a larga distancia o por reciprocidad.

d] Prácticas funerarias de gente teotihuacana en el extranjero, que podrían ser el indicador principal de la presencia física de los teotihuacanos viviendo en colonias en sitios del Golfo y del sureste.

e] Representaciones de personajes teotihuacanos en estelas mayas y zapotecas, que también hablarían de la presencia física de personas procedentes de Teotihuacan. En ocasiones se ha aludido a esta presencia como una imposición militar, incluso para promover un tipo particular de guerra.

El trueque entre productores, los extranjeros que traían ciertas mercaderías, las redes redistributivas para asegurar la concentración del excedente y el auspicio de las artesanías, el intercambio a larga distancia por emisarios de las élites, son todos circuitos que pudieron haber coexistido pero en los cuales participaron diferentes bienes y sectores sociales.

Se ha pensado que los valles de Toluca, Tlaxcala y Morelos fuesen dependientes de Teotihuacan. Sitios como Cholula (y sus asentamientos dependientes, como Manzanilla, Flor del Bosque, San Mateo y Chachapa, Puebla) y Chingú (Hidalgo) quizá fueron centros de acopio de materias primas y productos —como el algodón, el aguacate, la cal y otros— y que reconocían la supremacía de Teotihuacan a nivel religioso y económico.

En el norte del valle de Puebla-Tlaxcala existe un área bien definida de ochenta asentamientos teotihuacanos organizados en bloques: un corredor teotihuacano que uniría a Teotihuacan con Cholula pasando al este y sur de La Malinche, y de ahí la ruta iría a la costa del Golfo a través de la Cuenca de Oriental. De Cholula partirían redes de intercambio hacia Oaxaca.

En relación con el intercambio en el área maya, circulaban materias primas como obsidiana, piedra volcánica, cinabrio, pedernal, conchas y caracoles marinos, alabastro, jadeíta, serpentina, plumas preciosas, hule, copal, ámbar, pirita y aun espinas de mantarraya y dientes de tiburón, lo

mismo que cerámica y figurillas. La península de Yucatán podría ofrecer miel, cera, sal, maderas y otros recursos a cambio de las materias primas minerales —como la obsidiana y la jadeíta— o el cacao procedentes de las zonas del Altiplano y la costa del Golfo. Se ha propuesto que en el Clásico maya no existió almacenamiento centralizado, y que la fuente de poder político yacía en el intercambio.

Organización social

Es poco lo que la arqueología ha aportado sobre este tema. Sin embargo, podemos decir que la existencia de módulos residenciales para varias familias representa una característica singular de Teotihuacan, y sugiere la convivencia de grupos de corresidencia, parentesco y oficio.

Al analizar las diferencias en el acceso a bienes diversos para estas unidades habitacionales, observamos que no existen diferencias tajantes que pudiesen sugerir estamentos sociales tajantemente diferenciados. Existe, en cambio, una gama de posibilidades, todas con acceso a los mismos bienes, pero en diferentes cantidades.

No creo que nadie pudiera contradecir el hecho de que una de las figuras centrales de la sociedad teotihuacana fuese el sacerdote. Sus representaciones, particularmente en la pintura mural, son muy frecuentes. Se ha señalado que la instancia política de Teotihuacan estaba sacralizada, sin una diferenciación formal entre las esferas religiosa y política.

Yo iría más allá y propondría que el sacerdocio teotihuacano estuvo encargado de la centralización de la producción excedentaria de las comunidades de la parte central de la cuenca de México, del mantenimiento de artesanos de tiempo completo y del auspicio de emisarios encargados de establecer diferentes tipos de relaciones con otras regiones mesoamericanas.

Organización política

Autoridad y sistema de gobierno

Sobre la organización política de Teotihuacan actualmente estamos inmersos en una polémica que sólo con investigaciones intensivas en el área

se podrá esclarecer. Existen dos posiciones encontradas: quienes sostienen que Teotihuacan estuvo regido por un gobernante (o dos) de carácter secular, y quienes pensamos que, a diferencia de lo que ocurría en el resto de Mesoamérica, los sacerdotes encabezaban el sistema político teotihuacano. La profusión de representaciones iconográficas de sacerdotes en Teotihuacan y la ausencia de figuraciones de dinastías apoyan esta idea.

Hay estudiosos que conciben a Teotihuacan como el primer sitio donde se dio la transformación de la organización de linaje a un Estado, en el que los antiguos jefes de linaje se separarían, formando un grupo autónomo de burócratas, articuladores y distribuidores de bienes, es decir, de nobles. El nacimiento del Estado derivaría de la presencia de grupos de distinto origen y del ejercicio del poder sobre un territorio. No cabe duda de que, para toda la cuenca de México, Teotihuacan era el asentamiento más grande e importante.

Estado

Hemos estado comparando tres regiones de Mesoamérica durante el horizonte Clásico. En ellas se dieron tres tipos de organizaciones complejas: en Teotihuacan creemos que existió una organización redistributiva a gran escala en manos de los sacerdotes, que estableció colonias en los cuatro extremos del mundo conocido de entonces, cuyo medio principal de integración fue la religión; Monte Albán fue la capital política de los tres ramales del valle de Oaxaca y estuvo regida por una dinastía de señores zapotecas; los centros mayas formaron módulos autónomos de sitios de diversas jerarquías, cada uno con su dinastía de gobernantes, integrados a través del intercambio y ocasionalmente formando confederaciones. Excepto para el caso oaxaqueño, creemos que no hubo un control estrecho de fronteras.

Se ha pensado que las relaciones externas de Teotihuacan con el resto de Mesoamérica pudieron ser de tres tipos:

a] Colonias teotihuacanas: en Kaminaljuyú, Guatemala; Matacapan, Veracruz; Chingú, Hidalgo, y probablemente en la Sierra Gorda de Querétaro y en Tingambato, Michoacán.

b] Alianzas políticas con Monte Albán, Oaxaca, y quizás alguna intervención política en Tikal, Guatemala.

c] Relaciones de intercambio: con Guerrero, Hidalgo, la costa del Golfo y otras regiones.

d] Otros más podrían haber sido centros dependientes por estar dentro de su "órbita ideológica" (Cholula). Los valles vecinos a la cuenca de México muestran claramente la presencia de gente teotihuacana desde la fase Tlamimilolpa. En el valle de Toluca los teotihuacanos colonizan nuevos sectores con recursos variados.

En el valle de Puebla-Tlaxcala se constituyó un corredor de sitios teotihuacanos que uniría a la metrópolis con Cholula, pasando al este y sur de La Malinche. Un ramal iría hacia la costa del Golfo, pasando por Cuenca de Oriental. De Cholula partirían rutas de intercambio hacia Oaxaca.

Poco después ocurre el fin de la primacía de Teotihuacan; la parte central de la ciudad fue incendiada y saqueada. Entre los factores que pudieron haber incidido en la decadencia de Teotihuacan se señalan los siguientes:

1] Incursiones de grupos bárbaros, cazadores-recolectores, en busca de alimentos.

2] Causas agrícolas y deforestación. Al parecer este factor tuvo un peso bastante importante en la caída del gran centro del Clásico. En fechas recientes estamos investigando sobre este tema.

3] Grupos marginales poderosos.

4] Cierre de la red de abastecimiento.

5] Mala administración de la economía y la política, inflexibilidad hacia el cambio, existencia de una burocracia ineficiente e incompetente, y deterioro de las redes de intercambio.

Monte Albán

Uno de los prerrequisitos para el surgimiento de Monte Albán fue, en parte, el hecho de que ya había existido una organización centralizada en el sitio de San José Mogote, un centro distributivo de productos procedentes de comunidades interdependientes durante el Formativo medio. Otro aspecto es que Monte Albán está situado estratégicamente en la confluencia de los tres ramales del valle de Oaxaca: Etla, Tlacolula y Zaachila. La existencia de un cerro alto, que puede fortificarse y servir de puesto de vigilancia, fue otro aspecto importante.

Se piensa que Monte Albán fue fundado hacia 500 a. C. como la capital de los tres ramales integrados no sólo a nivel político sino también a nivel económico, es decir, como un centro de coordinación de la actividad intercomunal.

Durante Monte Albán I se erigieron más de 300 lápidas grabadas con las representaciones de los famosos "danzantes". Se ha especulado sobre el carácter de estas imágenes. Puesto que la desnudez era un medio para humillar a los cautivos de guerra, se ha llegado a pensar que los "danzantes" fuesen personas capturadas, mutiladas o muertas.

Monte Albán IIIa (100 a 400 d. C.) representa la fase de contacto estrecho con la gran ciudad de Teotihuacan. En la Plataforma Sur observamos lápidas grabadas con altos personajes teotihuacanos que llevan copal y van desarmados (a diferencia de las representaciones similares del área maya) a visitar a un señor zapoteca. Además, contamos con ofrendas de cerámica y algunos ejemplos de tablero-talud que subrayan la presencia teotihuacana en este sitio.

Desde esta fase se observa un interés especial por establecer genealogías reales zapotecas a través de representaciones en las que destaca el motivo que Caso denominó "fauces del cielo".

La fase Monte Albán IIIb muestra un sistema regional más centralizado. El mundo zapoteca se aísla del exterior, y la Mixteca se separa de la tradición del valle de Oaxaca. El nuevo complejo palaciego que se construye en el sector norte de la Gran Plaza pudo haber sido la residencia del señor zapoteca.

Durante Monte Albán IV el centro urbano declina; se produce la pérdida de la autoridad central del sitio anteriormente rector. El asentamiento más grande del valle es Jalieza, capital regional con 16 mil habitantes. Otros sitios, como Lambityeco, comienzan a cobrar importancia debido a la explotación de la sal. La pérdida de la autoridad central de Monte Albán origina un patrón de centros políticos independientes y competitivos, separados por territorios despoblados.

Hacia 700 d. C. ya no hay construcción pública en el sitio; el número de habitantes disminuye drásticamente (de 30 mil a 4-8 mil).

El área maya

Durante el periodo Clásico temprano (250 a 600 d. C.) la síntesis cultural que estableció la forma básica de la civilización maya se configuró en la región de Tikal-Uaxactún. Se observa una aceleración de la construcción de edificios públicos, algunos de los cuales pueden ser palacios y residencias de la élite.

Treinta y seis años después se erige la primera estela en Uaxactún.

Según algunos autores, la desaparición del complejo estela de su hogar original en el Clásico temprano marca un cambio en los sistemas sociopolíticos de las tierras altas o en los mecanismos que reforzaban las posiciones de la aristocracia en las tierras altas.

Las estelas conmemoraban los actos de jefes políticos poderosos y sus familias. Reflejan un orden social en que los aristócratas tenían los rangos sociales más altos. Dentro de los complejos religiosos, se entierra a los personajes importantes como parte de un culto a sus antepasados.

Durante este periodo Tikal es el único centro con glifo-emblema y, por lo tanto, la única unidad política. También se puede referir que, en Tikal, el gobernante Hocico Encorvado probablemente fuese extranjero, pues está asociado con nobles de Teotihuacan. Se halló cerámica teotihuacana en algunas tumbas de Tikal. Su sucesor, Cielo Tormentoso, asciende al trono en 425 d. C. En la Estela 35 aparece con emblemas mexicanos y dos figuras subordinadas vestidas con lanzadardos y escudos adornados con Tláloc. Al morir Cielo Tormentoso, las relaciones con el centro de México comenzaban a declinar. Este linaje enfatiza una intensa alianza entre los dos centros, aunque se ha llegado a pensar que los lazos no fuesen directos, sino a través de Kaminaljuyú, una de las colonias teotihuacanas destinadas a controlar la distribución de obsidiana de El Chayal. Se cree que un componente importante en esta interacción era el intercambio de regalos, ya que los aristócratas mayas incluían obsidiana de Pachuca y cerámica teotihuacana en sus tumbas.

Hacia fines del quinto siglo Tikal presencia un crecimiento de la actividad constructiva. Inscripciones en centros tan lejanos como Yaxchilán mencionan a Tikal, que empezó a tener rasgos de una capital regional.

Entre 534 y 593 d. C. existe una interrupción en la construcción de edificios y la erección de estelas. Probablemente se trate de reorientaciones económicas y políticas después de la caída de Teotihuacan.

Para algunos estudiosos Tikal fue el centro principal de liderazgo cultural y político del Clásico de las tierras bajas del sur. Proponen la existencia de un sistema de cuatro capitales, de las cuales Tikal era la más importante, y las demás —Copán, Palenque y Calakmul— fluctuaron con cambios en la estabilidad política. Por ejemplo, durante el siglo VI, surgieron Yaxchilán y Piedras Negras en el río Usumacinta, dando fin a la preeminencia de Altar de Sacrificios. La competencia entre los diversos centros por encabezar la jerarquía de asentamientos está plasmada en las hazañas de conquista de sus gobernantes.

La contraparte de Tikal en los Altos de Guatemala era Kaminaljuyú,

donde desde el Formativo terminal contamos con un foco nuevo de asentamiento, con tres a cuatro mil habitantes. Aparecen pirámides-templo y plataformas, además de barrios residenciales. Se observaron indicadores de especialización en la producción de objetos de obsidiana y cerámica. Durante el siglo V d. C. atestigua un crecimiento al albergar un enclave teotihuacano que controló rápidamente la distribución de obsidiana de las minas de El Chayal, además de encaminar otras materias primas, como la jadeíta procedente de Honduras.

Para las tierras bajas del norte se propone la existencia de ciudades poderosas, pero no el sistema cuatripartita de capitales, como en el sur. Las ciudades se dispusieron a 50 km de la costa y contaban con centros intermedios y centros costeros de menor jerarquía: así Izamal contaba con Temax y Dzilam Bravo; Cobá con Tancah; Edzná con Ah Kin Pech; Uxmal con Oxkintok y Celestún; Ichcansihó con Dzibilchaltún y Progreso, este último en el Clásico terminal.

Durante el Clásico tardío (600 a 1000 d. C.) el sistema de asentamiento se transforma en jerarquías complejas. Se observan procesos de diferenciación regional intensa. Un sistema común de creencias sostenía las instituciones sociales y políticas, aunque era compartido sólo por segmentos de aristócratas.

Para la región de la península de Yucatán, durante el siglo IX aparecen estilos regionales nuevos, asociados con elementos mexicanizados. Algunos estudiosos son de la idea de que la gente del norte de la península se pudo adaptar mejor a las "superculturas" internacionales, fraguando economías políticas más estables que las redes de intercambio.

Las esferas de Uxmal, para el oeste de la península, y Cobá, para el este, establecieron una dicotomía entre los centros mayas del norte.

Hacia 800 d. C. cada centro deja de erigir estelas, y deja de construir. Se observan decrementos demográficos y pérdida de poder y funciones administrativas. En 909 d. C. se graba la última fecha de cuenta larga (cuenta que se inicia en 3113 a. C.). Para 950 d. C. se abandonaron todos los sectores centrales de los asentamientos de las tierras bajas del sur. La presencia de grupos mexicanizados y el cambio de las rutas de intercambio por los putunes, a una modalidad marítima, son testimonios de una nueva orientación de las relaciones entre los grupos.

La expansión demográfica del milenio anterior y la intensificación en la producción de alimentos facilitó el deterioro ambiental; la competencia y fricción entre los centros para importar alimentos y la separación total entre los aristócratas y los campesinos agudizaron las tensiones inheren-

tes en la estructura de la sociedad maya. Las intrusiones de elementos extranjeros en las redes de comunicación provocaron perturbaciones en las conexiones entre los centros y una vulnerabilidad ante problemas en las cosechas locales. La comunicación eficiente fue esencial para mantener los sistemas políticos y religiosos, y el flujo de bienes suntuarios.

En el norte, debido a una larga tradición de regionalismo, esta influencia extraña no tuvo tanto efecto como en el sur, donde se rompió una frágil red de interrelaciones suntuarias, políticas y económicas.

La esfera de lo simbólico

La religión debe ser vista como un ámbito jerarquizado de integración, en el que los dioses patronos de los grupos familiares, las deidades de los barrios y de los oficios y, por último, las deidades estatales, se superponen.

La escala doméstica

La esfera de lo simbólico tiene dos vertientes en el ámbito doméstico: el ritual familiar y el ritual funerario. En Teotihuacan los entierros son contextos muy ricos en información. Sin embargo, el número de individuos adultos presentes en cada uno de los conjuntos es demasiado bajo (Xolalpan: 7 entierros, Tlamimilolpa: 13 entierros, Oztoyahualco: 17 entierros) respecto al área del conjunto, excepto en el caso de Tlajinga 33 y La Ventilla. Podemos pensar que varios adultos, particularmente mujeres, fueron enterrados en otros lados.

Algunos entierros de cada conjunto sobresalen por la profusión de objetos. Particularmente en Xolalpan, destacan también por su riqueza.

Existen evidencias de ritos funerarios en que ciertos individuos son cremados junto con sus ofrendas. Este rito se llevó a cabo sobre todo en Tlamimilolpa, donde se prendía fuego al cuerpo rodeado de fragmentos de varias vasijas originalmente apiladas y "matadas", con cestas, textiles y telas de corteza que se conservaron por haber estado protegidas del fuego por las vasijas. Encima se agregaba un estrato de pirita.

Otro rito funerario teotihuacano consiste en el desmantelamiento ceremonial de incensarios tipo teatro, disponiendo las partes alrededor del cuerpo del difunto.

Se ha propuesto que en Teotihuacan se dio, por primera vez, una superposición de deidades en dos capas: los dioses de linaje, protectores de líneas de descendencia y, encima de ellos, el dios Tláloc como dios de lugar, que amparaba el territorio, y como patrono de la ciudad y de la cueva.

Entre las deidades presentes en Teotihuacan, que aparecen desde tiempos anteriores al horizonte Clásico, y que están relacionadas con el ámbito doméstico, podemos mencionar al Dios del Fuego (Huehuetéotl), que siempre aparece asociado con la porción oriental de las unidades habitacionales. Otra deidad presente en el ámbito doméstico es el Dios Gordo, generalmente representado en figurillas o aplicaciones de vasos trípodes. El Dios Mariposa está representado en incensarios y probablemente esté vinculado a la muerte y a la fertilidad.

Sin embargo, también tenemos evidencias de dioses patronos de los grupos domésticos, como el caso de una esculturilla de conejo de estuco que yacía sobre una maqueta de templo teotihuacano (de basalto) y que fue hallada en un patio ritual del conjunto excavado en Oztoyahualco. Varios conjuntos contaban con altares en los patios.

Deseamos subrayar que el orden tan claro, patente en la traza de la ciudad, tiene su correspondencia en el ámbito doméstico. En ciertos conjuntos habitacionales, como el de Oztoyahualco, parece haber existido un patrón de disposición de los sectores funcionales, más allá del marco de las familias nucleares. Así, generalmente las zonas de almacenamiento se hallaron al oeste; las de desecho, al sur; los ámbitos funerarios se concentraron en la mitad este (aun cuando existen excepciones), y sobre todo los entierros de fetos y neonatos yacen en una banda norte-sur, en el tercio oriental de la unidad.

Para el caso maya se ha recalcado que el sistema de linajes llegó a su máxima expresión, tanto como para poner a su servicio el sistema religioso, la astronomía y el calendario. No desarrollaremos estos complejos temas en este trabajo.

La escala estatal

Teotihuacan. Se ha propuesto que en Teotihuacan se dio, por primera vez, la aparición de una deidad patrona de la ciudad y de las cuevas: Tláloc.

Los dioses de la lluvia y del agua corriente (que en tiempos posteriores se llamaron Tláloc y Chalchiuhtlicue), así como la Gran Diosa de la Tierra y la Serpiente Emplumada, ocuparon un papel preponderante.

Desde el hallazgo del túnel bajo la Pirámide del Sol se especuló sobre la importancia del culto a las cuevas entre los teotihuacanos. Posteriormente, al este de la Pirámide del Sol se exploró una cueva astronómica, que es un testimonio del cuidado que los teotihuacanos deparaban a la observación de los cuerpos celestes. La presencia de marcadores en la ciudad y en los cerros vecinos, así como la orientación de algunas estructuras importantes, hacen referencia a una práctica astronómica constante.

Probablemente el sistema de túneles y cuevas que pasa por debajo de la porción norte del valle de Teotihuacan haya albergado un "inframundo" en el que se pudieron haber realizado ritos funerarios y de propiciación de la fertilidad.

A nuestro parecer, Teotihuacan, como símbolo del horizonte Clásico del Altiplano central, fue un centro de peregrinación, de control ideológico y de manufacturas. Fue la ciudad arquetípica. No desarrolló el calendario, la numeración y la escritura como lo hicieron los centros mayas, en los que el sistema de linajes llegó a su máxima expresión. Sin embargo, Teotihuacan fue el eje que marcó el ritmo de buena parte de Mesoamérica y uno de los ejemplos más complejos de sociedad centralizada. Probablemente también fue el sitio donde se crearon el espacio y el tiempo sagrados.

Monte Albán. Se han contado 39 deidades en el panteón zapoteca. De las fuentes del siglo XVI que nos hablan de la religión zapoteca podemos destacar algunos elementos importantes relacionados con las fuerzas de la naturaleza. Quizás el fenómeno más impactante para los zapotecas fue el relámpago. El rayo mismo era denominado *Cocijo* y el trueno *Xoo cocijo* ("movimiento del relámpago"). Elementos importantes eran las nubes, de las que los zapotecas mismos se consideraban descendientes. Otras deidades que se pueden mencionar son el Dios con la Máscara de Serpiente, el Dios Murciélago, el Dios con el Casco de Ave y la Diosa 2J con el Glifo J.

El ritual funerario fue particularmente importante en Oaxaca. El uso de urnas funerarias se puede observar tanto en el valle como en la Mixteca.

El primer ejemplo de escritura jeroglífica zapoteca es el Monumento 3 de San José Mogote, que pertenece al horizonte Formativo. Se refiere a una fecha "1-terremoto" del calendario ritual de 260 días. Este calendario, denominado *piye,* estaba dividido en cuatro periodos de 65 días *(cocijo),* que a su vez estaban integrados por cinco subdivisiones de 13 días *(cocii).*

Las Estelas 12 y 13 de la Galería de los Danzantes (pertenecientes a Monte Albán I) presentan los textos jeroglíficos más antiguos de Monte

Albán. En ellas observamos tanto jeroglíficos calendáricos como de otra índole. Se ha propuesto que ambas estelas pertenecen a un solo texto en dos columnas. De ser así, la lectura nos proporcionaría el año y el mes, cuatro glifos de evento y los nombres del día y mes correspondientes. Existen también representaciones de sitios conquistados. Desde el inicio del horizonte Clásico (Monte Albán III) observamos monumentos que podrían referirse a genealogías reales.

El área maya. Durante el Clásico tardío (600 a 1000 d. C.) un sistema común de creencias sostenía las instituciones sociales y políticas, aunque era compartido sólo por segmentos de la aristocracia. Los sacerdotes mantenían un estrecho contacto que promovió la difusión de ideas astronómicas y calendáricas, particularmente entre 687 y 756 d. C., época en la que se observa un nuevo sistema uniforme para tabular periodos lunares.

Uno de los temas en los cuales más se ha avanzado en estos últimos veinte años es precisamente el desciframiento de la escritura maya. Se han identificado pictogramas (caracteres que representan al objeto mismo), ideogramas (signos que representan conceptos), determinativos semánticos (para saber cómo leer un signo) y complementos fonéticos (para indicar pronunciación). Así, se han reconocido nombres de gobernantes y sus acompañantes, verbos, relaciones de parentesco, topónimos, objetos, elementos religiosos, etcétera. En relación con la astronomía y el calendario, se han reconocido fechas de serie inicial (que están al inicio de las inscripciones y se refieren a la cuenta larga), fechas lunares (o serie suplementaria), números de distancia (que es el tiempo transcurrido entre fechas sucesivas), tablas de Venus, movimientos de Júpiter y Saturno, etcétera.

Así se ha podido proponer que las lenguas representadas en los textos de las inscripciones mayas pertenecen al grupo cholano y al yucatecano.

Bibliografía básica

COE, MICHAEL D.

1980 *The Maya*, Nueva York, Thames and Hudson.

FLANNERY, KENT V. (COMP.)

1982 *Maya subsistence: Studies in memory of Denis E. Puleston*, Nueva York, Academic Press.

FLANNERY, KENT Y JOYCE MARCUS (COMPS.)

1983 *The Cloud People. Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*, Nueva York, Academic Press.

HENDERSON, JOHN

1981 *The world of the ancient Maya*, Ithaca, Cornell University Press.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1989 "La historia de Teotihuacan", en *Teotihuacan*, México, D. F., Ediciones del Equilibrista-Citicorp/Citibank: 13-35.

LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO Y LINDA MANZANILLA (COMPS.)

s. f. *Historia antigua de México*, México, D. F., Miguel Ángel Porrúa, en prensa.

MANZANILLA, LINDA

1988 "La arqueología sobre los periodos Preclásico superior y Clásico en la cuenca de México", en Carlos García Mora (comp.), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 14, *La antropología en el centro de México*, México, D. F., INAH: 81-104.

MANZANILLA, LINDA Y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN (COMPS.)

1989 *Atlas histórico de Mesoamérica*, México, D. F., Larousse.

MARCUS, JOYCE

1976 *Emblem and State in the Classic Maya lowlands*, Nueva York, Academic Press.

MCCLUNG DE TAPIA, EMILY

1987 "Patrones de subsistencia urbana en Teotihuacan", en Emily McClung de Tapia y Evelyn C. Rattray (comps.), *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, México, D. F., UNAM: 57-74

MILLON, RENÉ

1973 *Urbanization at Teotihuacan. The Teotihuacan map*, primera parte, *Text*, Austin, University of Texas Press.

1988 "The last years of Teotihuacan dominance", en N. Yoffee y G. L. Cowgill (comps.), *The collapse of ancient States and civilizations*, Tucson, University of Arizona Press: 102-164.

PASZTORY, ESTHER (COMP.)

1978 *Middle Classic Mesoamerica: AD 400-700*, Nueva York, Columbia University Press.

SABLOFF, JEREMY A. (COMP.)
1981 *Supplement to the Handbook of Middle American Indians,* vol. I, *Archaeology*, Austin, University of Texas Press.

SANDERS, WILLIAM T., JEFFREY R. PARSONS Y ROBERT S. SANTLEY
1979 *The Basin of Mexico. Ecological processes in the evolution of a civilization,* Nueva York, Academic Press.

STOREY, REBECCA
1992 *Life and death in the ancient city of Teotihuacan. A modern paleodemographic synthesis,* Tuscaloosa, University of Alabama Press.

Las sociedades tardías de Mesoamérica

Eduardo Matos Moctezuma*

Antecedentes

Teotihuacan, la primera gran urbe del centro de México, decae hacia el siglo octavo de nuestra era según lo hasta ahora aceptado. Sin embargo, la relación que tuvo con ciudades contemporáneas, como Monte Albán, en Oaxaca, El Tajín, en la costa del Golfo; algunos centros como Kaminaljuyú, en Guatemala, y Cholula, en el valle poblano, por citar sólo unas cuantas, va a tener repercusiones importantes en su momento y aún después. Ejemplo de esto último es el caso de los mexicas o aztecas del valle de México, quienes al fundar su ciudad de Tenochtitlan hacia el año 1325 d. C., o sea, muchos siglos después de la caída de Teotihuacan, sabían que allí se desarrolló una ciudad y, al ignorar quiénes la habitaron, la mitificaron como ciudad obra de los dioses y la incorporaron a sus mitos. Tal es la importancia mítica que le atribuyen que en ella es donde va a surgir, por la acción de los dioses, el Quinto Sol, la era del hombre nahua.

¿Cuál fue el motivo de que Teotihuacan viniera a menos? Varias ideas se han expresado al respecto. Pienso que en realidad se debió al carácter militarista y expansionista del Estado teotihuacano que trajo como consecuencia lo que es una constante en la historia tardía de las sociedades

*Museo del Templo Mayor, INAH.

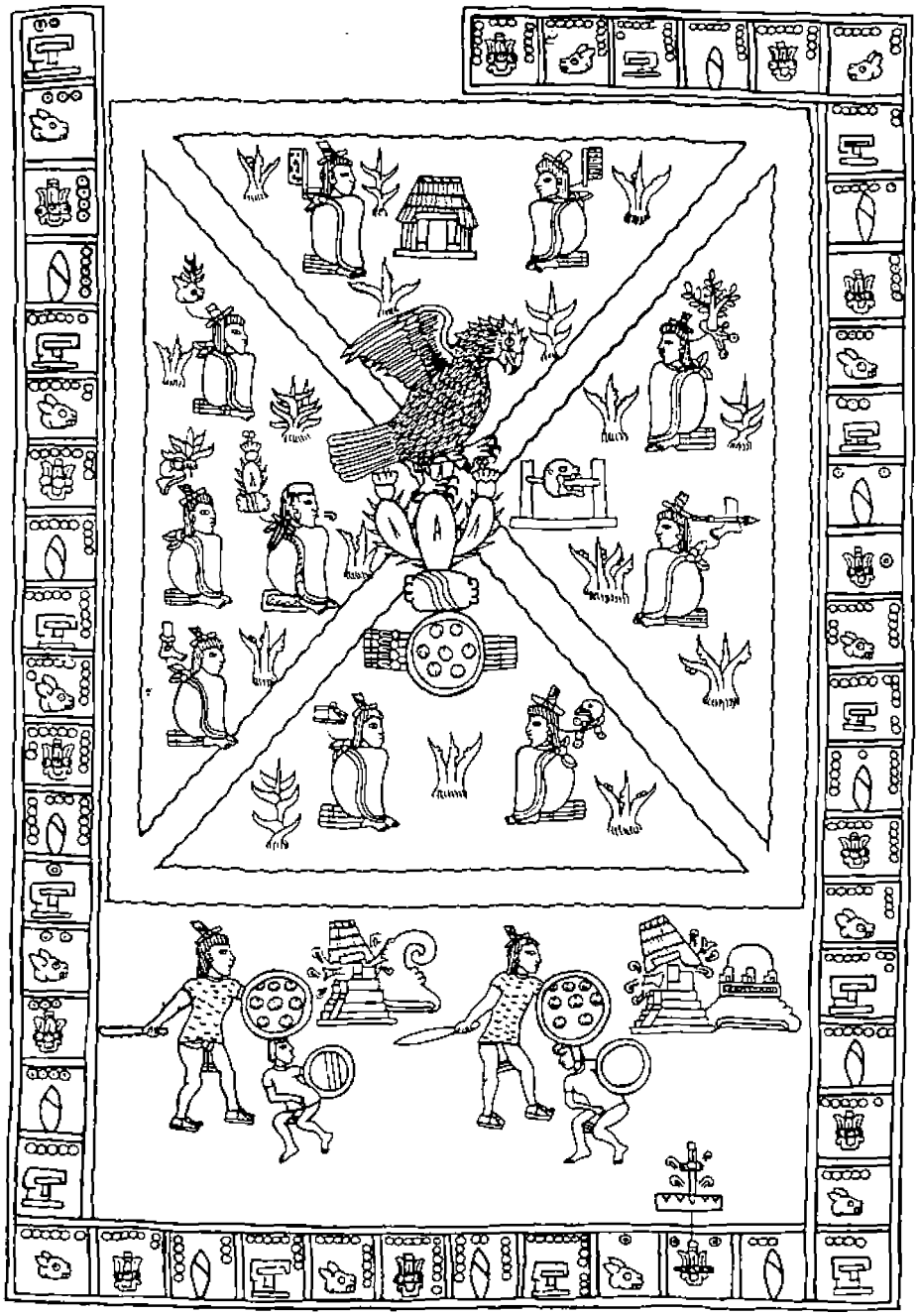


Figura 1. Lámina 1 del *Códice mendocino:* fundación de Tenochtitlan.

mesoamericanas: pueblos que requieren un tributo para complementar su economía, y que lo obtienen a través de la guerra. Llega un momento en que los pueblos sojuzgados se unen y crean alianzas en contra de la metrópoli que los controla. Esta constante la vemos muy posiblemente en el caso de Tula y de manera clara con los mexicas, que son explotados por Azcapotzalco y se levantan en su contra en alianza con otros pueblos sujetos. Lo mismo se volverá a repetir con la llegada de los españoles: los pueblos tributarios del azteca se unen en contra de Tenochtitlan. Pues bien, pensamos que esto es lo que ha de haber ocurrido en el caso de Teotihuacan. La idea de aquel Estado teocrático o de una *pax* teotihuacana ya no resulta sostenible a la luz de los últimos hallazgos y de las evidencias en murales y en otros datos. De ello hemos hablado ya en otro lugar, por lo que no vamos a detenernos más en el punto.[1] Sin embargo, nos da pie para ver cómo, a partir de la caída de la gran urbe y del control que ésta debió ejercer en varias regiones, va a sobrevenir una atomización en la que varios son los centros que van a cobrar fuerza y a tener una presencia definitiva en lo que respecta al centro de México. Tal es el caso de Cacaxtla, Xochicalco y Tula.

El Epiclásico

Con este nombre se conoce actualmente un momento en el desarrollo mesoamericano que se ubica, en términos generales, entre los siglos VIII y X d. C. Los centros antes mencionados son importantes, y el dato arqueológico nos habla de la relevancia de los mismos. El caso de Cacaxtla, por ejemplo, es significativo. Su ubicación estratégica en la parte alta de un cerro protegido con fosos, y la presencia de los murales conocidos, que nos hablan de violentos combates entre etnias diferentes, nos llevan a pensar en lo inestable de aquel momento y, lo que es más, en una presencia mayoide en el Altiplano, pues los rasgos físicos y otros elementos nos sugieren que uno de los grupos contendientes es, precisamente, de origen sureño. Lo mismo va a ocurrir en Xochicalco y Tula. Recordemos los personajes sedentes del edificio de la Serpiente Emplumada en la primera de estas ciudades, que guardan similitud, como lo señala Marquina,[2] con

[1]Eduardo Matos Moctezuma, *Teotihuacan*, Milán, Jaca Book, 1990.
[2]Ignacio Marquina, *Arquitectura prehispánica*, México, D. F., INAH, 1951.

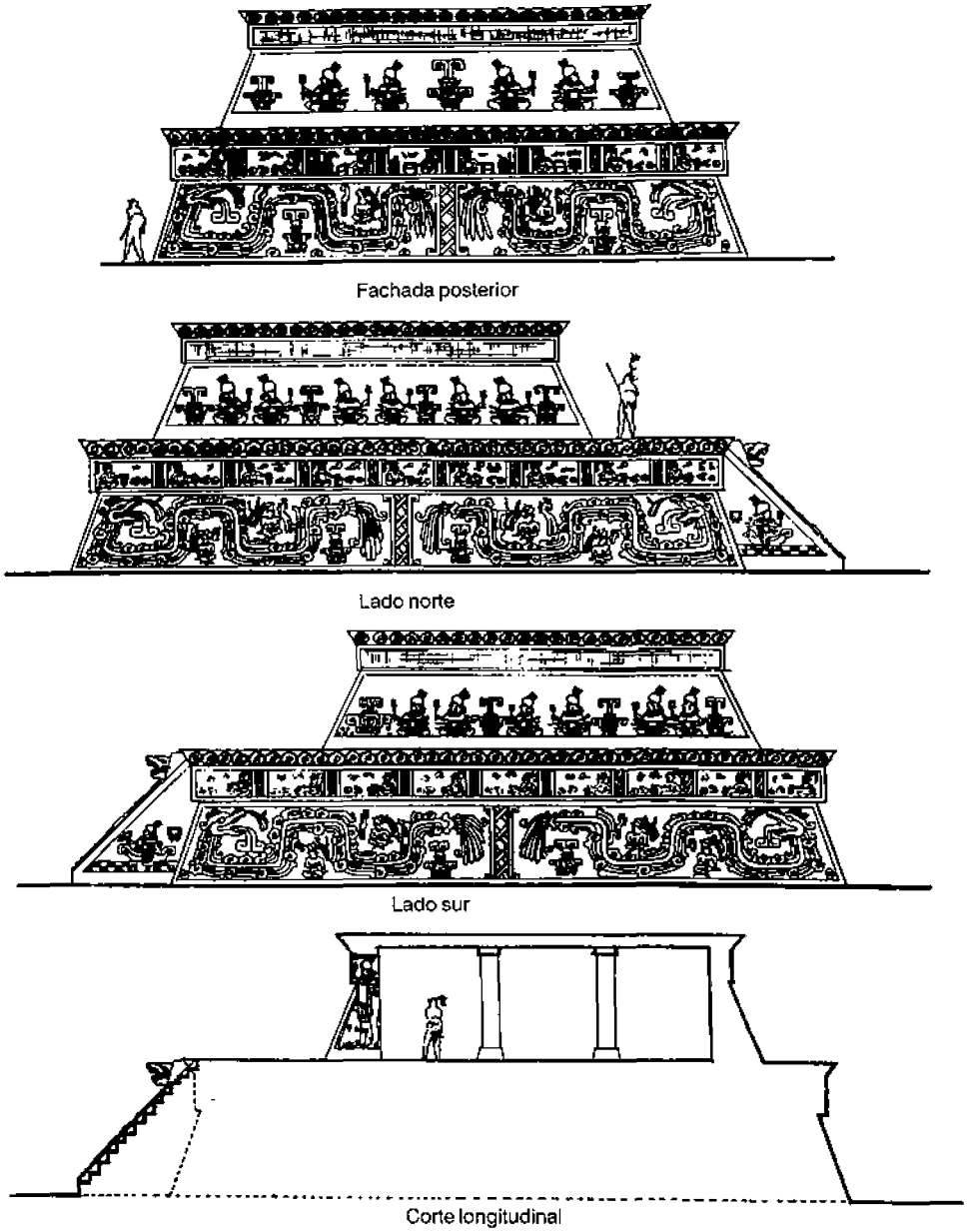


Figura 2. Templo de la Serpiente Emplumada, Xochicalco (tomado de *Arquitectura prehispánica,* de Ignacio Marquina).

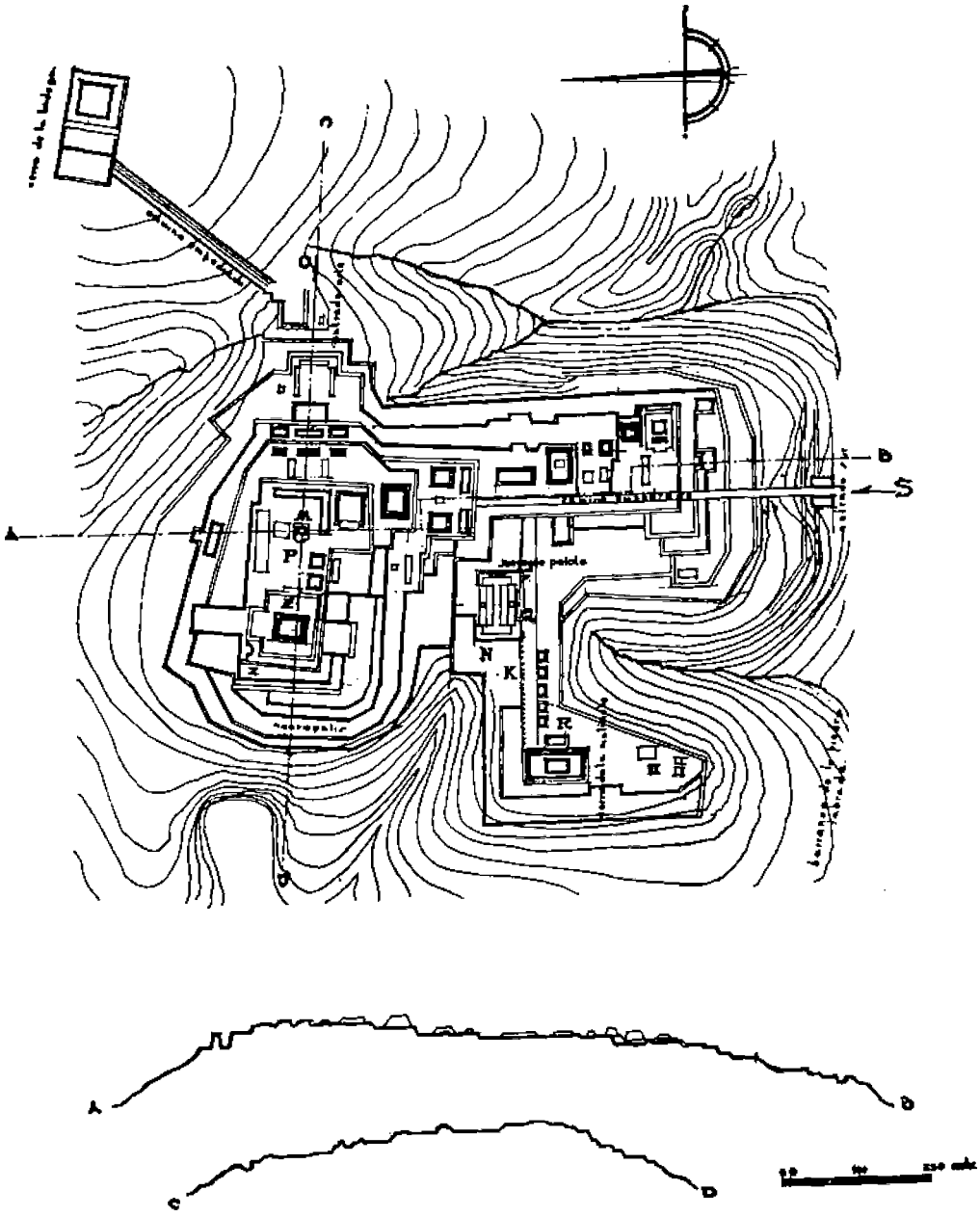


Figura 3. Plano y secciones de Xochicalco.

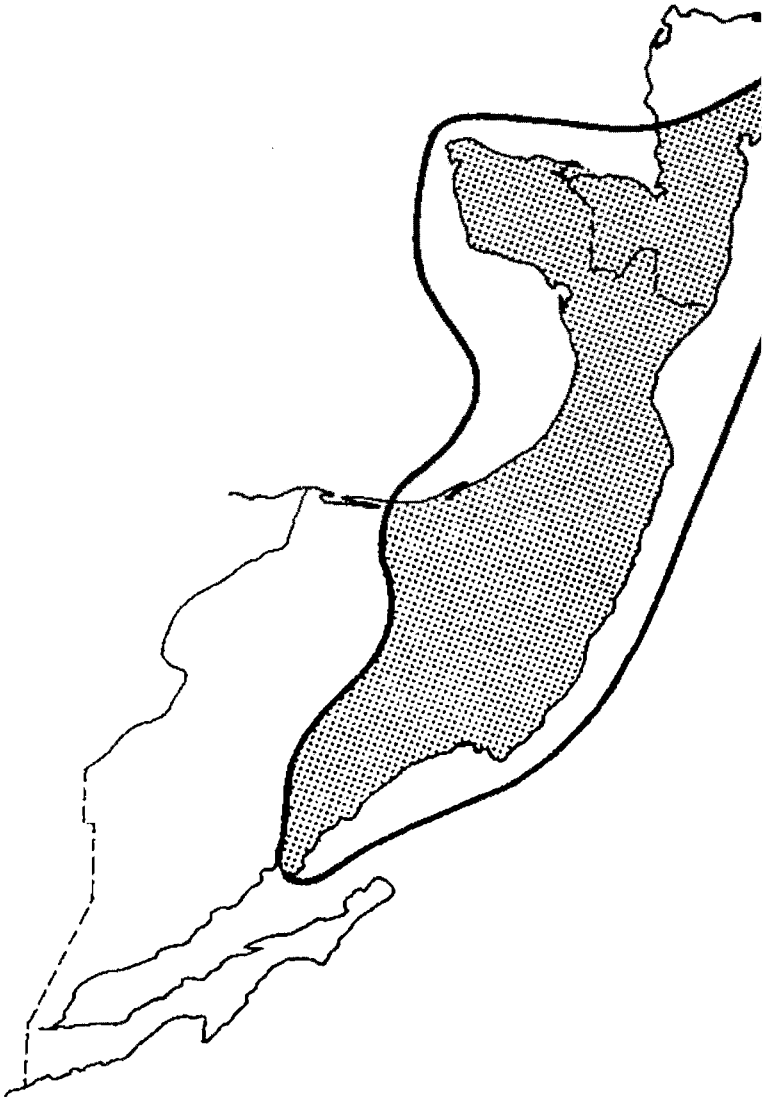
los sacerdotes representados en el altar 2 de Copán, o el edificio de los Atlantes en Tula, similar al de Chichén Itzá, en Yucatán.

Sabemos que en ese momento, y aun muchos siglos antes, la relación entre las distintas culturas mesoamericanas va a ser constante. Vemos influencias mutuas y presencias que bien pudieron obedecer a motivos comerciales, de expansión militar o alianzas de distinto tipo. En la región de Oaxaca, tan importante por ser uno de los pasos obligados entre el Altiplano y la región maya, tenemos el asentamiento, en los valles centrales, de grupos mixtecos que van, incluso, a ocupar los antiguos centros zapotecas, como ocurre en Monte Albán. La situación en la región maya no va a ser diferente. Hacia el siglo X hay indicios del decaimiento de grandes ciudades que otrora vivieron sus mejores momentos y que van a quedar sepultadas, poco a poco, por el tiempo. Nuevos centros surgen con gran fuerza, y ejemplo de ello lo encontramos en sitios como Uxmal, Kabah, Labná y el mismo Chichén Itzá. La historia vuelve a repetirse y, si bien decaen grandes imperios, otros surgen para tratar de establecer su hegemonía.

Mesoamérica en el momento de la llegada europea

El doctor Paul Kirchhoff[3] estableció en 1943 los límites y características de los pueblos mesoamericanos para el siglo XVI. Así, veía esa superárea cultural que denominó Mesoamérica a partir de una historia común, si bien estaba conformada por diferentes pueblos con lenguas propias y rasgos culturales, algunos de los cuales consideraba típicos de la superárea, aunque varios de los rasgos que menciona no son comunes a toda Mesoamérica (como las chinampas). En realidad, los rasgos que señala son el derivado de sociedades complejas, profundamente estratificadas, en las que el Estado desempeña un papel de control a través de aparatos militares e ideológicos de gran relevancia. Un análisis más a fondo de esta problemática se puede encontrar en otro trabajo.[4] Por el momento, baste decir que a su llegada a las costas de Mesoamérica los españoles hallaron sociedades que tenían el control de determinadas regiones y que, por ende, habían sojuzgado a otros tantos pueblos, lo que aquéllos percibieron en el primer instante.

[3]Paul Kirchhoff, *Mesoamérica*, México, D. F., ENAH, 1962.
[4]Eduardo Matos Moctezuma, *Mesoamérica, historia y contenido*, en prensa.



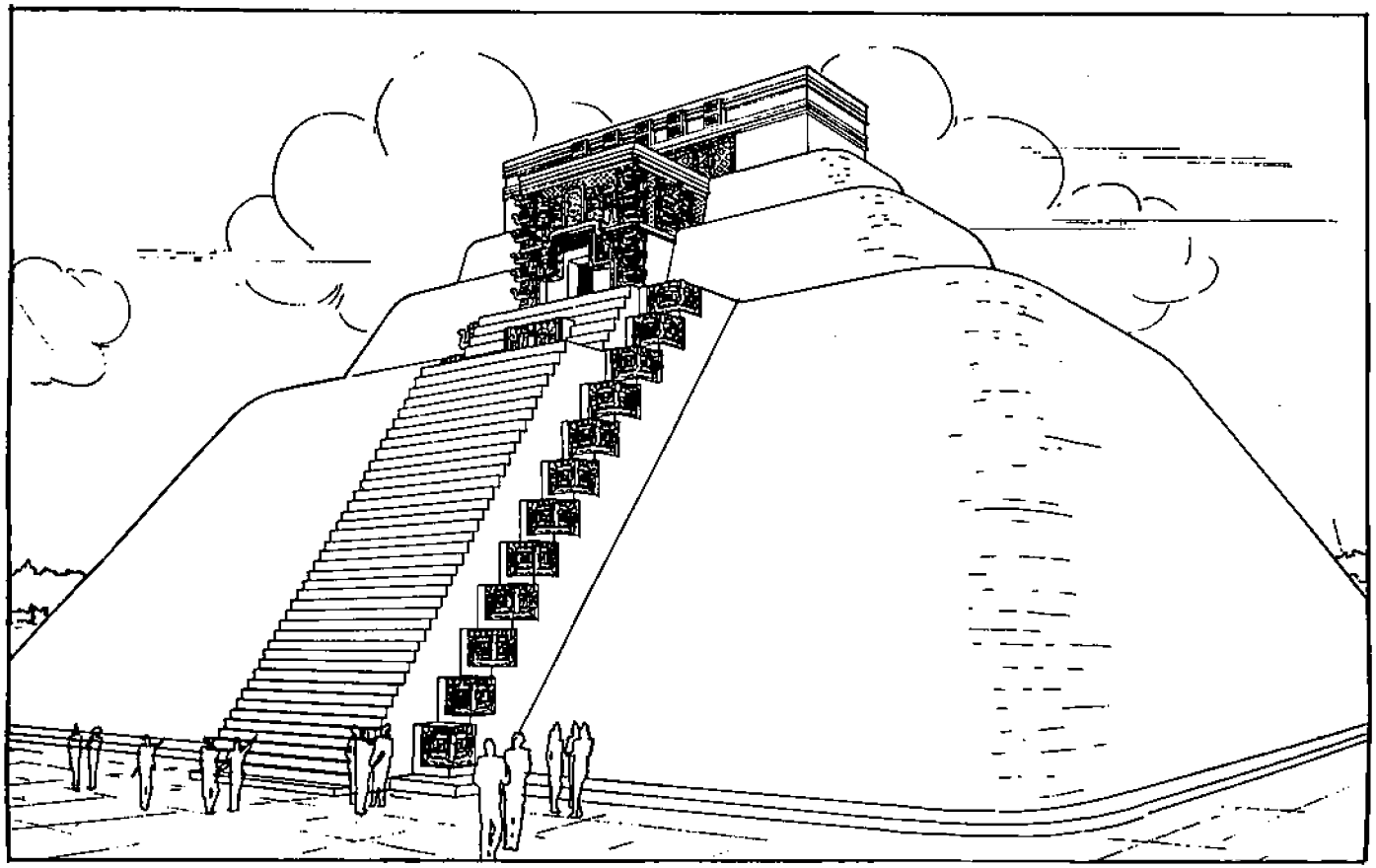


Figura 4. Pirámide del Adivino, Uxmal (tomado de *Arquitectura prehispánica,* de Ignacio Marquina).

En efecto, lo anterior lo vemos en el recibimiento que les dieron los mayas de la península de Yucatán, en comparación con el de los grupos totonacas del actual Veracruz. Los primeros los recibieron en plan belicoso y a poco les causaron las primeras bajas, en tanto que al continuar navegando hacia el poniente llegaron a costas habitadas por los totonacas, quienes los acogieron bien y de inmediato les presentaron sus quejas: estaban siendo explotados por los mexicas allende los volcanes. El capitán español no dejó pasar esta oportunidad de tener sus primeros aliados y acordó con ellos la sujeción a la Corona de 31 pueblos totonacas, a cambio del apoyo que se les brindaría en contra del enemigo común: los aztecas. Esto decidió a Cortés a encallar —que no quemar— sus naves y a aventurarse a marchar al Altiplano. La suerte está echada.

¿Cuáles eran las características y las costumbres que prevalecían por entonces en algunos de los pueblos mesoamericanos? Vamos a tomar como ejemplo a dos de ellos, los mexicas o aztecas y los mayas, de los que nos han dejado amplia información tanto la arqueología como las fuentes escritas. Para nuestro fin vamos a presentar el ciclo de vida, desde el nacimiento hasta la muerte, con lo cual estaremos en posibilidad de aproximarnos a la cultura de estos pueblos.

Nacimiento

Nos relata fray Bernardino de Sahagún cómo entre los aztecas saber que la joven estaba embarazada era motivo de gran alegría y regocijo. A partir de ese momento, y hasta el instante del alumbramiento, se realizaba toda una serie de reuniones, consejos y cuidados. Lo primero era avisar a los padres de los esposos y reunir a los principales del pueblo, anunciando el acontecimiento. Los parientes ancianos desempeñaban aquí un papel importante, pues a ellos correspondía intervenir y aconsejar. Veamos las palabras que se dirigían a la joven:

> Nieta mía muy amada y preciosa, como piedra preciosa, como chalchihuite y zafiro, noble y generosa; ya es cierto como ahora que nuestro señor se ha acordado de vos, el cual está en toda parte y hace mercedes a quien quiere; ya está claro que estáis preñada, y que nuestro señor os quiere dar fruto de generación, y os quiere poner un joyel y daros una pluma rica.[5]

[5]Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, D. F., Porrúa, 1956.

Esta retórica era usual y continuaba con la intervención de los padres y de la joven. A los ocho meses de embarazo se volvían a reunir para elegir a la comadrona que habría de asistir al parto, acompañado nuevamente de palabras en que la partera, en un acto de humildad, hacía ver su poco conocimiento. La verdad es que estas mujeres tenían un buen conocimiento y habilidad para el caso. Revisaban a la embarazada en el temazcal o baño de vapor para ver la posición en que venía el niño, a la vez que la aconsejaban diciéndole, por ejemplo, que no durmiera de día para que no sacara la cara deforme, o que no se enojase ni espantase, pues podía afectar al niño.

Llegado el momento del parto, se bañaba a la mujer en el temazcal y se le daba a beber un líquido que ayudaría en las contracciones. Si había dificultades y el niño moría en el vientre materno, la partera metía su mano con una fina navaja de obsidiana para destazar el cuerpo y extraerlo. Si el parto era normal, la mujer se colocaba en cuclillas y con sus manos se abría para ayudar a la expulsión. Existe una magnífica escultura de la colección de Dumbarton en que vemos este instante en que ya asoma la cabeza del niño y el rostro de la madre expresa el enorme esfuerzo realizado. La misma posición para dar a luz la tenemos en varios códices, como el *Borbónico*. Si se trataba de un varón, daban gritos guerreros y el cordón umbilical se llevaba para enterrarlo en el campo de batalla. Si era niña, se lo enterraba junto al fogón. Conforme al día del nacimiento, la hora y otras características, el *tonalpouhque* vería el destino que se le deparaba al recién nacido.

Figura 5. Parturienta (tomado del *Códice florentino*).

En el caso de la zona maya conocemos algunos pormenores del nacimiento a través de fray Diego de Landa. Nos dice el fraile que los mayas eran gente que deseaba tener muchos hijos y que las mujeres estaban bien dispuestas para ello. Escribe:

> Son muy fecundas y tempranas en parir y grandes criadoras, por dos razones: la una, porque la bebida de las mañanas que beben caliente, cría mucha leche y el continuo moler maíz y no traer los pechos apretados les hace tenerlos muy grandes, de donde les viene tener mucha leche.[6]

[6]Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, D. F., Porrúa, 1978.

Llegado el momento del parto también acudían a matronas especializadas que las ayudaran en el trance. Sobre el particular continúa diciendo Landa:

> Para sus partos acudían a las hechiceras, las cuales les hacían creer sus mentiras y les ponían debajo de la cama un ídolo de un demonio llamado Ixchel, que decían era la diosa de hacer las criaturas.[7]

Nacido el niño lo bañaban y, según parece, se le colocaba el aparato para deformar la cabeza, práctica muy común en varios pueblos mesoamericanos. Dos son las deformaciones más comunes conocidas: la tubular erecta, que vemos en algunas figuras olmecas, y la fronto-occipital, que se conseguía colocando una tabla en la parte posterior de la cabeza y otra en la frente, apretándolas, con lo que poco a poco se lograba el alargamiento del cráneo. Bien lo describe Landa cuando dice que los niños eran llevados ante el sacerdote para que viese de su destino conforme al día y hora del nacimiento "cuando ya les habían quitado el tormento de allanarles las frentes y cabezas". Dice el fraile:

> [. . .] a los cuatro o cinco días [. . .] le ponían entre dos tablillas la cabeza; la una en el colodrillo y la otra en la frente entre las cuales se la apretaban tan reciamente y la tenían allí padeciendo hasta que acabados algunos días les quedaba la cabeza llana y enmoldada como la usaban todos ellos.[8]

Tanto en estelas como en esculturas mayas podemos apreciar esta deformación. Tal es el caso de las figurillas de Jaina o del personaje de la lápida de la tumba de Palenque o de la cabeza de estuco procedente del mismo lugar, que aunque anteriores al momento que nos relata Landa, son parte del mismo pueblo y de una misma tradición. También se han encontrado cráneos deformados procedentes de entierros, al igual que entre los mexicas, pues es conocida la gran cantidad de cráneos con deformación procedentes de los entierros de Tlatelolco.

Rituales de iniciación y educación

Para ambos pueblos los frailes interpretaron como "bautismo" determinadas ceremonias que se hacían con los pequeños. Se trataba de un ritual

[7]Landa, *op. cit.*
[8]Landa, *op. cit.*

de iniciación. Entre los mexicas sabemos que, al nacer, al varón se le daban un escudo, un arco y flechas pequeñas, en tanto que a la niña se le ponían los instrumentos para tejer y sus faldas. La partera miraba hacia el poniente y recordaba que habían sido engendrados por los dioses que están en el Omeyocan, lugar de la dualidad. Después al recién nacido le daba a probar agua diciéndole que recibía aquello con lo que había de vivir en la tierra para crecer y reverdecer, tocándole el pecho con el agua para purificar su corazón. Acto seguido le echaba agua en la cabeza para que creciera y reverdeciera, lavándole todo el cuerpo. Si era niño continuaba recordándole y recomendándolo a los dioses para que fuera un buen guerrero. De lo anterior se desprende el carácter agrario y militar de estas sociedades, ya que este "bautismo" muestra que al niño se le considera como una pequeña planta a la que se riega con agua para que crezca, sin olvidar, si era varón, la relación con la guerra.

En el caso de Yucatán es interesante observar cómo en el capítulo correspondiente Landa hace hincapié en que el "bautismo", que en maya se dice *zihil,* quiere decir "nacer de nuevo", "renacer". El ritual consistía en poner dos filas (niños y niñas) que pasaban frente a un sacerdote que tenía un brasero, maíz molido e incienso. El sacerdote les iba entregando un poco de maíz e incienso que los niños echaban al brasero. Después se daba bebida a uno de los presentes, el cual salía del lugar, con lo que quedaba purificado el sitio. Después se ataviaba el sacerdote y bendecía a los niños, a los que se les había colocado un paño blanco en la cabeza. Se les mojaba con agua mezclada de flores y cacao y se les quitaba el paño de la cabeza, a la vez que se cortaba una cuenta que desde pequeño el niño traía atada en el pelo y a la niña se le quitaba la concha que le cubría los genitales, todo esto acompañado del humo del tabaco que por nueve veces se echaba sobre los niños y del que debían fumar. Este ritual indicaba que ya podían casarse.

En cuanto a la educación, en ambos pueblos vemos cómo los primeros años los pasan en el hogar y al cuidado de los padres, hasta que llega el tiempo en que van a la escuela. Es interesante cómo los padres aconsejan a los hijos. De los mexicas nos han quedado los relatos de los cronistas, entre ellos los *huehuetlatolli* o "antigua palabra", que contiene los consejos de todo tipo que el padre daba al varón y la madre a la niña. Veamos las recomendaciones sobre el deseo carnal en el caso de un joven:

> [. . .] De esta manera debes hacer tú, que antes que llegues a mujer crezcas y embarnezcas, y seas perfecto hombre, y entonces estarás hábil para el casa-

miento y engendrarás hijos de buena estatura y recios, y ligeros y hermosos y de buenos rostros, y tú serás recio y hábil para el trabajo corporal, y serás ligero y recio y diligente; y si por ventura destempladamente y antes de tiempo te dieres al deleite carnal, en este caso, dijeronnos nuestros antepasados que el que se arroja así al deleite carnal queda desmedrado, nunca es perfecto hombre y anda descolorido y desainado.[9]

Llegado el momento de ir a la escuela, sabemos que entre los mexicanos había dos tipos de ellas: el *calmecac* y el *tepochcalli*. La primera era para los nobles y en ella se preparaban para ser grandes capitanes o sacerdotes, en tanto que en la otra se les enseñaban diversos oficios, todo ello bajo un régimen muy duro. Algo similar debió existir entre los mayas, de los que nos dice Landa cómo se hacían aconsejar de los viejos, y que los jóvenes permanecían en una casa "grande y encalada":

[. . .] en la cual se juntaban los mozos para sus pasatiempos. Jugaban a la pelota y a un juego con unas tabas como a los dados, y a otros muchos. Dormían aquí todos juntos casi siempre, hasta que se casaban.[10]

Según parece, era alrededor de los 12 años cuando se iniciaba el aprendizaje, hasta el momento del casamiento, el cual estaba acompañado también de determinadas ceremonias y costumbres, como veremos a continuación.

Casamiento

En el caso de los mexicas, se reunían los parientes del muchacho para elegir a la esposa. Aclarado lo anterior, iban viejas casamenteras a solicitar a los parientes de la joven, acostumbrándose rechazar la petición hasta en tres o cuatro ocasiones. Al aceptarse finalmente, se consultaba al sacerdote a fin de elegir un día propicio para la boda. Establecido éste, se hacían los preparativos del banquete. El día preciso, al atardecer, venían ancianos del lado del novio a buscar a la joven para trasladarla a la casa del primero, donde se los colocaba junto al hogar, él a la derecha y ella a la izquierda. Había intercambio de obsequios entre las consuegras, y la mujer que presidía la ceremonia ataba el huipil de la novia con la manta del novio. La

[9]Sahagún, *op. cit.*
[10]Landa, *op. cit.*

suegra de la novia colocaba un plato de madera con tamales y otro con mole y les daba de comer cuatro bocados a cada uno, terminado lo cual los metían en un cuarto, dejándolos solos. Al cuarto día las casamenteras sacaban el petate en el que habían dormido los esposos y lo sacudían en el patio.

En lo que respecta a los mayas peninsulares, vale la pena citar lo que nos dice nuestro cronista:

> Los padres tienen mucho cuidado de buscarles con tiempo a sus hijos, mujeres de estado y condición [. . .] concertaban las arras y dote, lo cual era muy poco y dábalo el padre del mozo al consuegro y hacía la suegra, allende del dote, vestidos a la nuera e hijo; y venido el día se juntaban en casa del padre de la novia y allí, aparejada la comida, venían los convidados y el sacerdote y reunidos los casados y consuegros trataban al sacerdote cuadrarles y si lo habían mirado bien los suegros y si les estaba bien; y así le daban su mujer al mozo esa noche si era para ello y luego se hacía la comida y convite y de ahí en adelante quedaba el yerno en casa del suegro, trabajando cinco o seis años para el mismo suegro; y si no lo hacía echábanle de la casa.[11]

Organización social, economía y división del trabajo

Ya hemos señalado cómo en la escuela se preparaban tanto para los oficios como para el ejercicio sacerdotal y la guerra. En estas sociedades complejas, con una marcada estratificación social, es evidente que los conocimientos importantes y todo lo que implique mando debía estar reservado para el grupo dirigente, el cual gozaba de grandes privilegios. Así, entre los mexicas había dos grandes grupos que conformaban la sociedad: los *pillis* o miembros de la nobleza y los *macehuales* o gente del pueblo. En el caso de los primeros, eran quienes tenían el control económico, político, social y religioso, encabezados por el *tlatoani,* el que tiene la palabra, gobernante supremo elegido por los nobles oyendo también la opinión de los señores de Texcoco y Tacuba, aliados de los aztecas. Entre otros privilegios, los nobles no tenían que trabajar la tierra; podían tener tierras propias; ocupaban cargos públicos importantes; no tenían que pagar ningún tipo de tributo; contaban con sus propios tribunales; tenían su propia escuela, el *calmecac;* podían tener varias mujeres y el derecho a usar determinados distintivos.

[11]Landa, *op. cit.*

Figura 6. Plano de Tenochtitlan atribuido a Hernán Cortés.

Existía el grupo de los comerciantes, los *pochteca,* que llegó a tener influencia dentro de la sociedad mexica. Contaban con grupos armados que acompañaban a los mercaderes a otras tierras y jueces que dirimían lo relativo al precio de los productos, aunque no estaban exentos de pagar tributo al gobernante. Desempeñaban un papel muy importante: servían como espías en los pueblos que visitaban y en ocasiones se disfrazaban de lugareños para penetrar mejor y observar las características del enemigo.

Otro aspecto importante relacionado con el comercio era el mercado, lugar de intercambio de productos. La fama del de Tlatelolco ha quedado expresada por el impacto que causó en los conquistadores. Un pasaje de la descripción de este mercado que nos ha dejado Bernal Díaz del Castillo es bastante elocuente:

> Cuando llegamos a la gran plaza, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados por la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían [. . .] Cada género de mercaderías estaban por sí, y tenían situados y señalados sus asientos. Comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas, plumas y mantas y cosas labradas [. . .]
>
> Luego estaban otros mercaderes que vendían ropa más basta y algodón y cosas de hilo torcido, y cacahuateros que vendían cacao, y de esta manera estaban cuantos géneros de mercaderías hay en toda la Nueva España.[12]

En cuanto a los macehuales, constituían el grueso de la población, agrupados en *calpullis* o barrios. Sembraban las tierras y practicaban diversas actividades. Una cita del doctor Pedro Carrasco es clara el respecto:

> El promedio de los macehuales practicaba actividades diversas para su propio consumo. "En cualquier parte —dice Motolinía— hallan estos indios con qué cortar, con qué atar, con qué coser, con qué sacar lumbre [. . .] Todos saben labrar una piedra, hacer una casa simple, torcer un cordel e una soga, e otros oficios que no demandan sotiles instrumentos o mucha arte." Había, sin embargo, artesanos especializados que producían para el mercado y que tributaban en especie o en trabajo conforme a su oficio. En algunos casos los artesanos de cada oficio, separados de los labradores de sus barrios, estaban organizados en cuadrillas de especialistas para la aportación de tributos y servicios personales. Las especializaciones principales eran las de carpinteros,

[12]Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* México, D. F., Nuevo Mundo, 1943.

canteros, albañiles, alfareros, canasteros, petateros y huaracheros, que fabricaban objetos de uso general y se encontraban en la mayoría de los pueblos. De distribución más limitada eran los dedicados al trabajo de la obsidiana, la fabricación de sal o la de papel. Las artesanías más finas que se practicaban en buena parte en palacio eran la de orfebres, plumajeros, entalladores, escultores, lapidarios y pintores.[13]

Arqueológicamente se ha encontrado gran cantidad de ejemplos de la vasta producción de los especialistas, principalmente en lo que respecta a edificios, cerámica ceremonial y de uso cotidiano, instrumentos de obsidiana, pedernal y otras piedras, entre los que tenemos finas navajas, puntas, cuchillos, etcétera, y qué decir de las manifestaciones estéticas, en las cuales la escultura en piedra nos muestra verdaderas obras de arte, y los pocos ejemplos del manejo de la plumaria asombran por su calidad y fineza. Los tejedores y en general los que hacían vestidos, mantas, etcétera, tanto de otras fibras como de algodón, tuvieron gran relevancia; el uso de esas prendas ha quedado expresado en cerámicas, esculturas y pinturas en que el atavío se puede observar con detalle, contándose además con algunos hallazgos de restos de telas que han permitido conocer las técnicas empleadas en las mismas. El trabajo en metal también nos proporciona piezas de alta calidad, principalmente de uso ceremonial o de adorno.

Los trabajos públicos, como la construcción de calzadas, templos y otros, estaban controlados por el Estado y en ellos participaban los diferentes calpullis con cuadrillas de 20 o 100 hombres. Si era necesario se acudía a los pueblos tributarios cercanos para pedirles su "colaboración", como es el caso conocido del agrandamiento del Templo Mayor. Los barrios también proporcionaban los contingentes guerreros, pues se les había preparado desde la escuela para ser militares. La situación de los *mayeque* era diferente: se trataba de individuos que cultivaban las tierras de los gobernantes, los nobles y los particulares, debiendo pagar tributo al señor para el cual trabajaban. También había "renteros", que arrendaban tierras a los nobles para trabajarlas por un tiempo determinado.

En general, la economía mexica se asentaba en dos grandes aspectos: por un lado en la producción agrícola y artesanal, y por el otro en la imposición de un tributo a los pueblos conquistados. Así, agua y guerra eran de la mayor trascendencia, que quedaba expresada en el principal

[13]Pedro Carrasco, "La economía del México prehispánico", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (comps.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, D. F., CIESAS-Nueva Imagen, 1978: 13-76.

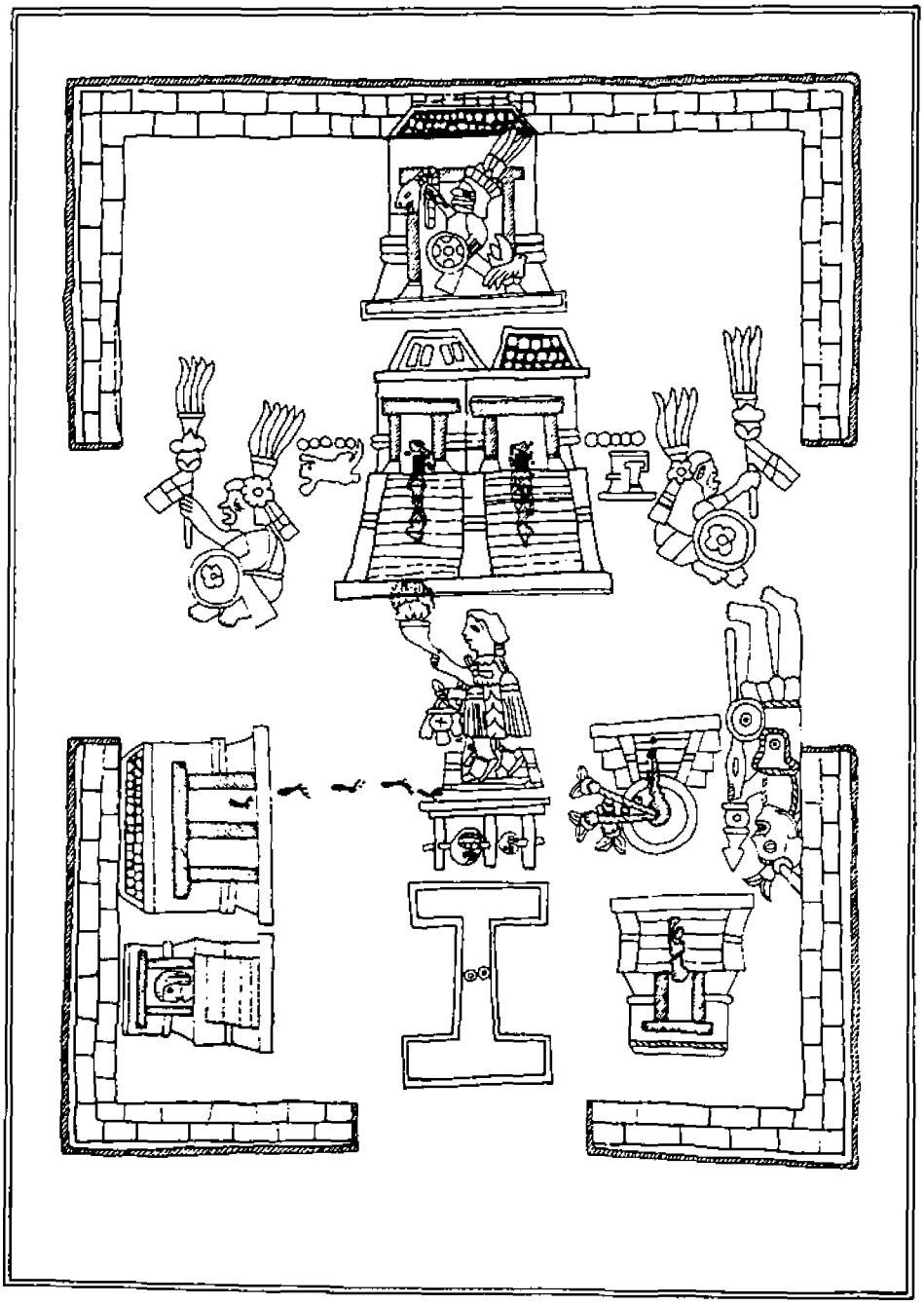


Figura 7. Recinto ceremonial de Tenochtitlan, según Sahagún.

templo de los mexicas, el Templo Mayor de Tenochtitlan, en cuya parte superior se encontraban, precisamente, los dos dioses relacionados con estos aspectos: Tláloc, dios del agua y la lluvia, de la fertilidad, y Huitzilopochtli, deidad guerrera, dios solar que regía el rumbo sur del universo.

La sociedad maya no distaba mucho de lo anterior, si bien con sus propias particularidades. Había un gobernante supremo y la nobleza tenía el control del todo social. Leemos en la *Relación de las cosas de Yucatán:*

> Los señores regían el pueblo concertando los litigios, ordenando y concertando las cosas de sus repúblicas, todo lo cual hacían por manos de los más principales, que eran muy obedecidos y estimados, especialmente por la gente rica a quienes visitaban; tenían palacio en sus casas donde concertaban las cosas y negocios.[14]

La profunda estratificación la vemos presente desde el momento en que el pueblo tiene que pagar o entregar al señor un tributo que comprende parte de su producción o hacerle trabajos personales.

Leemos:

> El pueblo menudo hacía a su costa las casas de los señores [. . .] Allende de la casa hacía todo el pueblo a los señores sus sementeras, y se las beneficiaban y cogían en cantidad que les bastaba a él y a su casa; y cuando había caza o pesca, o era tiempo de traer sal, siempre daban parte al señor porque estas cosas siempre las hacían en comunidad.[15]

En cuanto a los especialistas, también los hay en diferentes ramas de la producción. Veamos qué nos dice el padre Landa sobre el tema:

> Que los oficios de los indios eran olleros y carpinteros, los cuales, por hacer ídolos de barro y madera, con muchos ayunos y observancias, ganaban mucho. Había también cirujanos o, por mejor decir, hechiceros, los cuales curaban con yerbas y muchas supersticiones; y así de todos los demás oficios. El oficio a que más inclinados estaban es el de mercaderes llevando sal, y ropa y esclavos a tierra de Ulúa y Tabasco, trocándolo todo por cacao y cuentas de piedra que eran su moneda, y con esto solían comprar esclavos u otras cuentas más finas y buenas, las cuales traían sobre sí los señores como joyas en las fiestas; y tenían por moneda y joyas otras hechas de ciertas conchas

[14]Landa, *op. cit.*
[15]Landa, *op. cit.*

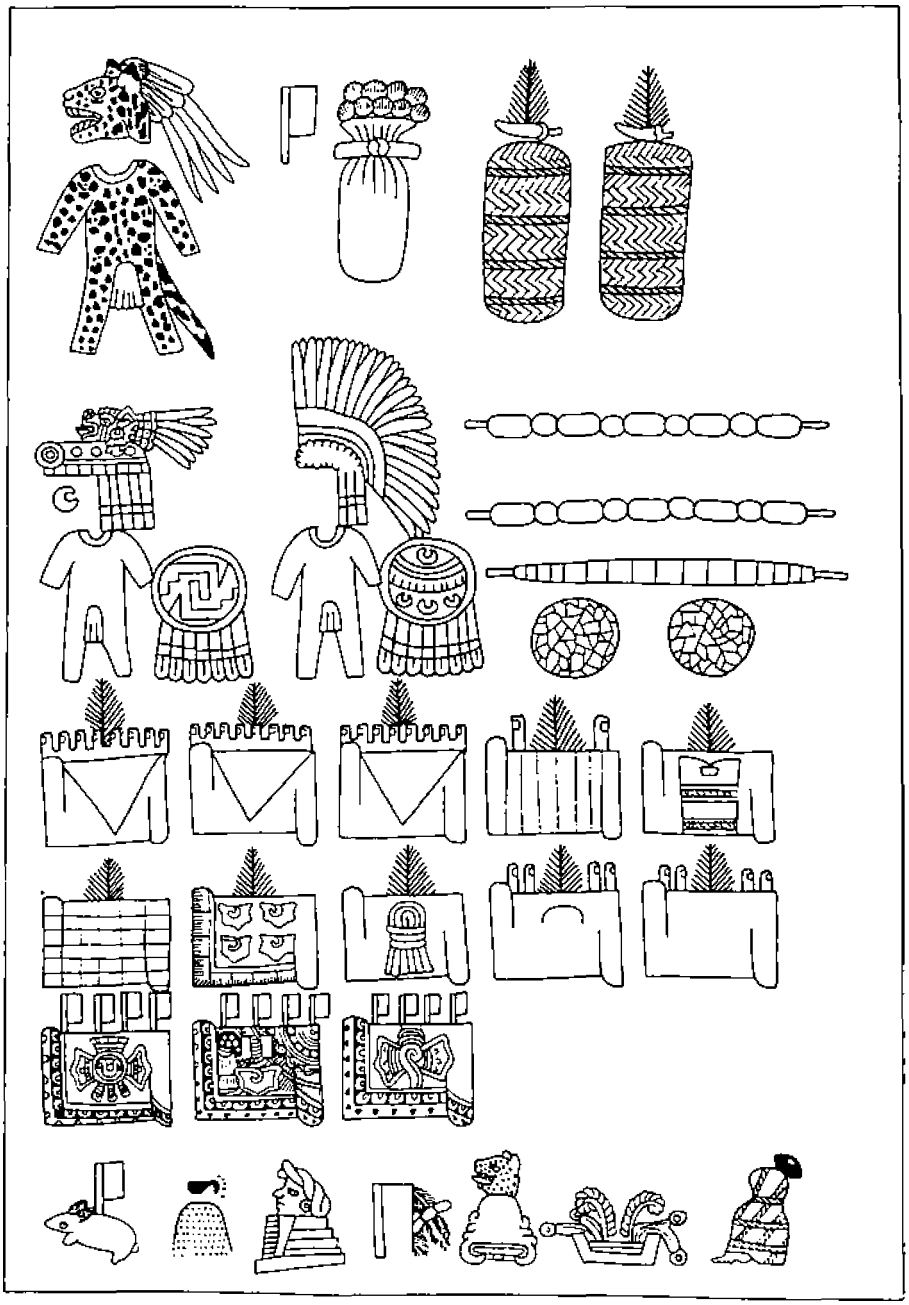


Figura 8. Relación de tributos de la provincia de Tochpan.

coloradas, y las traían en sus bolsas de red que tenían, y en los mercados trataban todas cuantas cosas había en estas tierras.[16]

Es interesante el tipo de moneda que se utilizaba, como el cacao y los chalchihuites o piedras verdes, que por lo visto eran de empleo común tanto en el Altiplano como en las tierras bajas, además de una determinada especie de concha, todo lo cual servía para el intercambio que se efectuaba en los mercados.

No podemos terminar este apartado sin referirnos aunque sea brevemente a algunos aspectos agrícolas. Sabemos que mucha de la producción de alimentos venía de la siembra, especialmente de plantas como maíz, calabaza, frijol, tomate, etcétera, lo que se hacía con instrumentos como la coa, palo de madera quemado en la punta para darle mayor resistencia. Muchos de los cultígenos han podido ser identificados arqueológicamente gracias al análisis de polen obtenido de las excavaciones, lo que permite conocer, además, ciertas características ambientales, junto con los restos óseos de animales. Sin embargo, entre mexicas y mayas existen diferencias en cuanto a las técnicas para sembrar. En el Altiplano tenemos las chinampas, camellones de tierra circundados por canales, que permitían una alta producción, además de canales de riego y por supuesto la siembra de temporal. En Yucatán la tierra es muy pobre, si bien utilizaron el sistema de quema en el cual las cenizas servían como abono. Nos dice Landa acerca de esto:

Siembran en muchas partes, por si una faltare supla la otra. En labrar la tierra no hacen sino coger la basura y quemarla para después sembrar, y desde mediados de enero hasta abril labran y entonces con las lluvias siembran, lo que hacen trayendo un taleguillo a cuestas, y con un palo puntiagudo hacen un agujero en la tierra y ponen en él cinco o seis granos que cubren con el mismo palo (coa).[17]

Fue, entre otras cosas, la práctica agrícola lo que desde tiempos remotos llevó a los pueblos mesoamericanos a conocer el calendario. Existieron dos tipos de calendario: el solar y el lunar. El primero tenía 360 días más 5 días aciagos, y el segundo 260 días. Aquél resultaba de considerar 18 meses de 20 días, lo que multiplicado daba los 360 días mencionados. El

[16]Landa, *op. cit.*
[17]Landa, *op. cit.*

conocimiento del movimiento de los astros y el cambio de las estaciones (solsticios y equinoccios) dio por resultado la división del año trópico, y así vemos que entre los mexicas había dos divisiones mayores: la estación de lluvia, en que todo nacía y había agua, y la estación de secas, en que todo moría y perdía su verdor. Las festividades mensuales estaban organizadas en relación con estas divisiones, así como con los dioses que las regían.

La observación constante que del cielo hicieron estos pueblos los llevó a tener un profundo conocimiento astronómico que influyó de modo decisivo, junto con otros fenómenos naturales, en la imagen que tenían del universo que los circundaba. La idea que tenían del universo y la manera en que estaba estructurado, así como el lugar que ocupaban los dioses y el hombre mismo dentro de él, es lo que llamamos cosmovisión. Aquí, el mito va a desempeñar un destacado papel y es importante conocer, aunque sea someramente, las características de su cosmovisión.

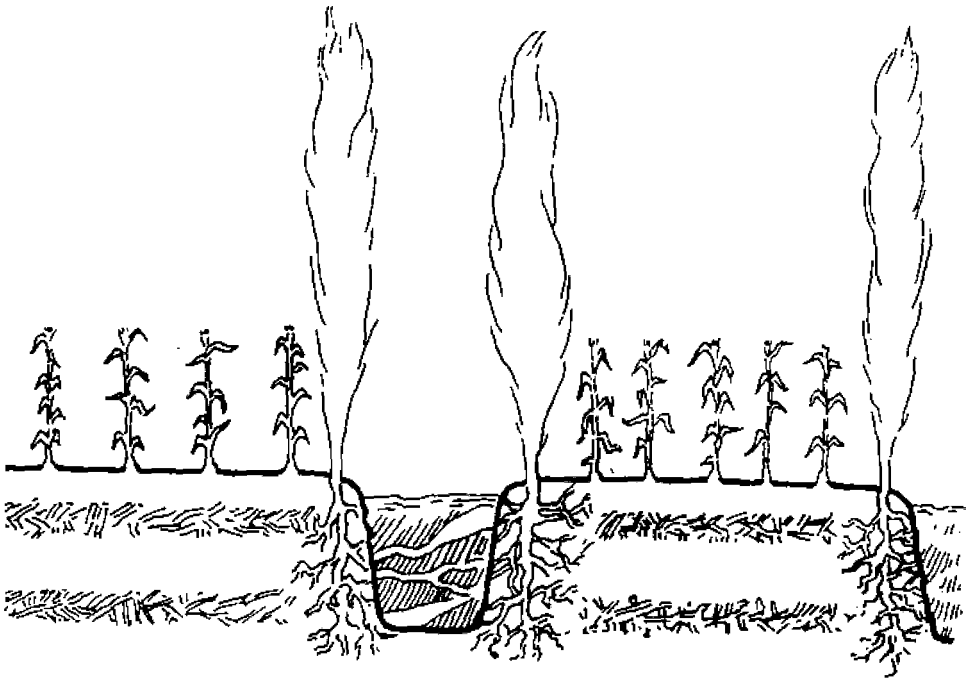


Figura 9. Sistema de chinampas.

Cosmovisión

Existe entre los mexicas un mito cosmogónico que podemos leer en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, y que resulta de la mayor importancia, ya que en él vemos los diferentes actos de creación por parte de los dioses y cómo estructuran el universo. Dice así el mito:

> Pasados seiscientos años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, e hijos de Tonacatecuhtli, se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer, y la ley que habían de tener, y todos cometieron a Quetzalcóatl y a Huitzilopochtli, que ellos dos lo ordenasèn, y estos dos [. . .] Hicieron luego el fuego, y fecho, hicieron medio sol, el cual por no ser entero no relumbraba mucho sino poco. Luego hicieron a un hombre y a una mujer, la mujer dijeron Oxomoco, y al hombre Cipactónal, y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejiese, y que dellos nacerían los macehualtin [. . .] y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos ella curase y usase de adivinanzas y hechicerías, y ansí lo usan hoy día a facer las mujeres. Luego hicieron los días y los partieron en meses, dando a cada mes veinte días, y ansí tenían diez y ocho, y trescientos y sesenta, días en el año [. . .] Hicieron luego a Mictlantecuhtli y a Mictecacíhuatl, marido y mujer, y éstos eran dioses del infierno, y los pusieron en él; y luego criaron los cielos allende del treceno, y hicieron el agua, y en ella criaron a un peje grande que se dice Cipactli, que es como caimán, y deste peje hicieron la tierra, como se dirá.[18]

De este mito debemos resaltar la presencia del principio dual, Tonacatecuhtli, como creador de los cuatro dioses que a su vez van a crear, por encomienda a dos de ellos, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, el orden universal. Cabe aclarar que Huitzilopochtli y los otros dos dioses son los Tezcatlipoca, que rigen algunos de los rumbos del universo. Estos rumbos se identificaron por un dios, por un color, por un símbolo, un ave y un árbol. El Tezcatlipoca azul gobierna el rumbo del sur del universo; mejor conocido entre los mexicas como Huitzilopochtli, su símbolo es el conejo. El Tezcatlipoca rojo rige el rumbo del este, por donde sale el sol; su símbolo es la caña. El Tezcatlipoca negro controla el norte y el cuchillo de sacrificios es su símbolo, en tanto que Quetzalcóatl gobierna el rumbo del poniente. Su color es el blanco y el símbolo es casa.

[18] *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, México, D. F., Chávez Hayhoe, 1941.

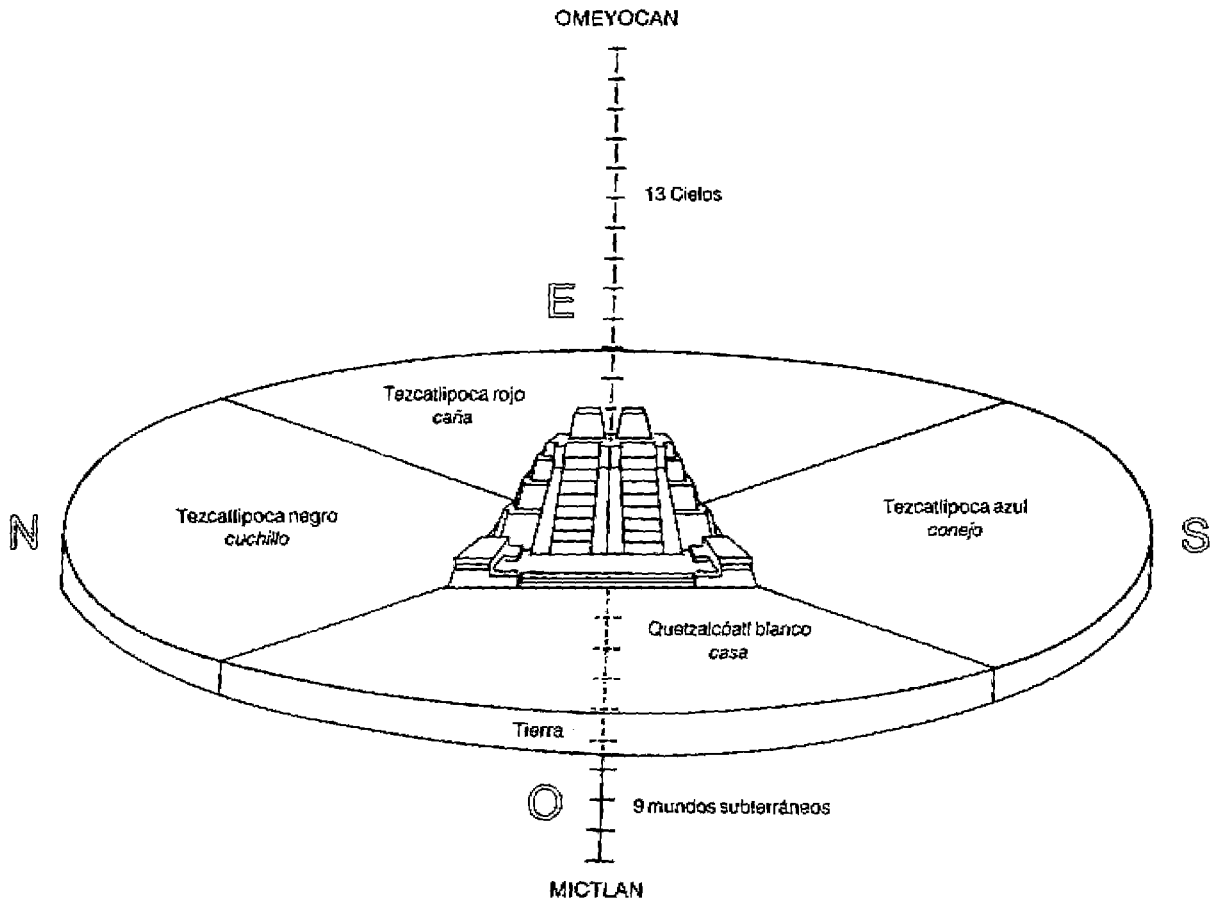


Figura 10. Cosmovisión mexica.

Pues bien, conforme al mito, correspondió a Quetzalcóatl y a Huitzilopochtli (el Tezcatlipoca azul) estructurar el universo. Crearon el calendario con los meses y los días y a continuación crearon el inframundo, lugar donde colocaron a la pareja Mictlantecuhtli y Mictlancíhuatl, señores del Mictlan, lugar de los muertos. Después hicieron el nivel celeste con los trece cielos para luego crear la tierra como parte intermedia entre el Mictlan y los cielos, tierra que se creó del *cipactli*, especie de cocodrilo que habitaba en las aguas. Así, en sentido vertical se hacen los tres escaños: la tierra, lugar que habitará el hombre, y debajo de ella el inframundo, en tanto que hacia arriba tenemos el nivel celeste, en cuya parte superior está el lugar del principio dual, el Omeyocan. Esta concepción del universo, unida a los cuatro rumbos antes mencionados, conforma la idea nahua del orden universal.

La lucha y alternancia entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca va a ser importante, porque de ella va a surgir, finalmente, el hombre. En efecto, cuatro fueron las ocasiones en que se trató de crear a la tierra y al hombre, lo que se conoce como edades o soles. Hay un mito conocido como la "Leyenda de los soles" que nos relata lo que ocurre en cada uno de estos soles y cómo desaparece por la acción de diferentes elementos. El primero de ellos fue el "cuatro tigre", y los seres que lo habitaron fueron devorados por este animal, con lo que todo pereció. El segundo sol es el del viento, pero fueron arrasados por el viento y todo desapareció; los que lo habitaron se convirtieron en monos. El tercero fue el sol de lluvia y quienes lo habitaron se convirtieron en guajolotes, después que desapareció porque llovió fuego. La cuarta edad fue el sol de agua y todos perecieron por la presencia de este elemento; quienes lo habitaron se convirtieron en peces. Fue necesario esperar la creación del quinto sol, el cual surgió en Teotihuacan, para que el sol empezara a caminar por el universo, para lo cual se requirió el sacrificio de los dioses.

De todos estos mitos se desprende algo muy importante: la preocupación de los dioses por crear cada vez mejor y más perfecto al hombre, a través de la lucha entre ellos y del sacrificio de los mismos. Así, los dioses se inmolan para que el sol camine y, por lo tanto, haya vida. Existe otro relato en el que vemos cómo Quetzalcóatl baja al Mictlan, al inframundo, para conseguir los huesos de los antepasados y poder así crear al hombre. Después de no pocas peripecias logra llegar ante los señores del inframundo y les pide los huesos. Aquéllos acceden y Quetzalcóatl los recoge, pero al ir subiendo se tropieza y cae, para finalmente llevarlos con la diosa Quilaztli, quien los coloca en su lebrillo precioso y Quetzalcóatl se sangra

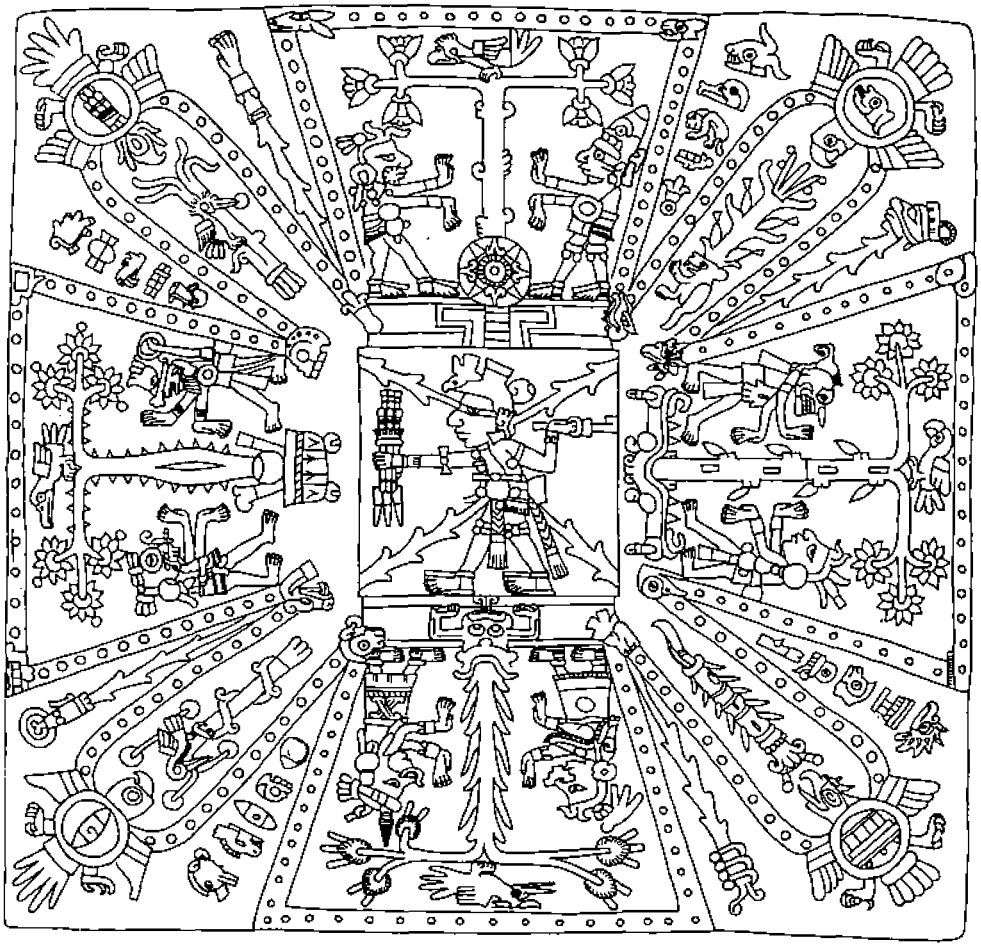


Figura 11. Los cuatro rumbos del universo (tomado del *Códice Féyérvary-Mayer*).

el miembro, bañando los huesos. De esta manera, como hemos dicho en otra ocasión,[19] de la conjunción del elemento muerto —los huesos— y del elemento vivo —la sangre— se logrará darle vida al hombre. Ese mito antropogénico vuelve a resaltar las penalidades y el sacrificio del dios para crear al hombre.

Figura 12. Bulto mortuorio (tomado del *Códice florentino*).

La concepción universal antes mencionada no lo era sólo en abstracto, sino que cobraba realidad en la misma ciudad azteca: Tenochtitlan. Recordemos que la ciudad tenochca tenía en su centro el recinto ceremonial, el espacio sagrado que era una réplica de su idea del universo. Dentro de este recinto sagrado había hasta 78 edificios, según refiere Sahagún, el principal de los cuales era el Templo Mayor o Huey Teocalli. Este edificio revestía la mayor sacralidad, pues se constituía en el centro fundamental de la concepción universal. Ocupaba el *axis mundi* y por él se subía a los niveles celestes o se bajaba al inframundo, además de ser el sitio del cual partían los cuatro rumbos del universo, representados por las cuatro grandes calzadas que salían del recinto ceremonial hacia cada uno de los puntos cardinales. Fuera de este recinto estaba el espacio profano, el área de habitación de los nobles y los edificios administrativos, además de los calpullis o barrios, los que originalmente fueron cuatro, como podemos observarlo en la lámina 1 del *Códice mendocino*.

El Templo Mayor, conforme a lo antes dicho, era el centro de centros. El edificio estaba orientado con su fachada principal viendo hacia el poniente. Tenía dos escaleras de acceso a su parte superior y arriba se encontraban dos adoratorios: uno dedicado a Tláloc, dios del agua, de la lluvia, de la fertilidad, de todo aquello que se relacionaba con la producción agrícola, en tanto que el otro lo estaba a Huitzilopochtli, dios de la guerra, deidad solar que, como quedó expresado, regía el rumbo sur del universo. Su relación con la guerra permitía —y justificaba— la expansión mexica para obtener un tributo indispensable para Tenochtitlan.

[19]Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, D. F., Océano, 1986.

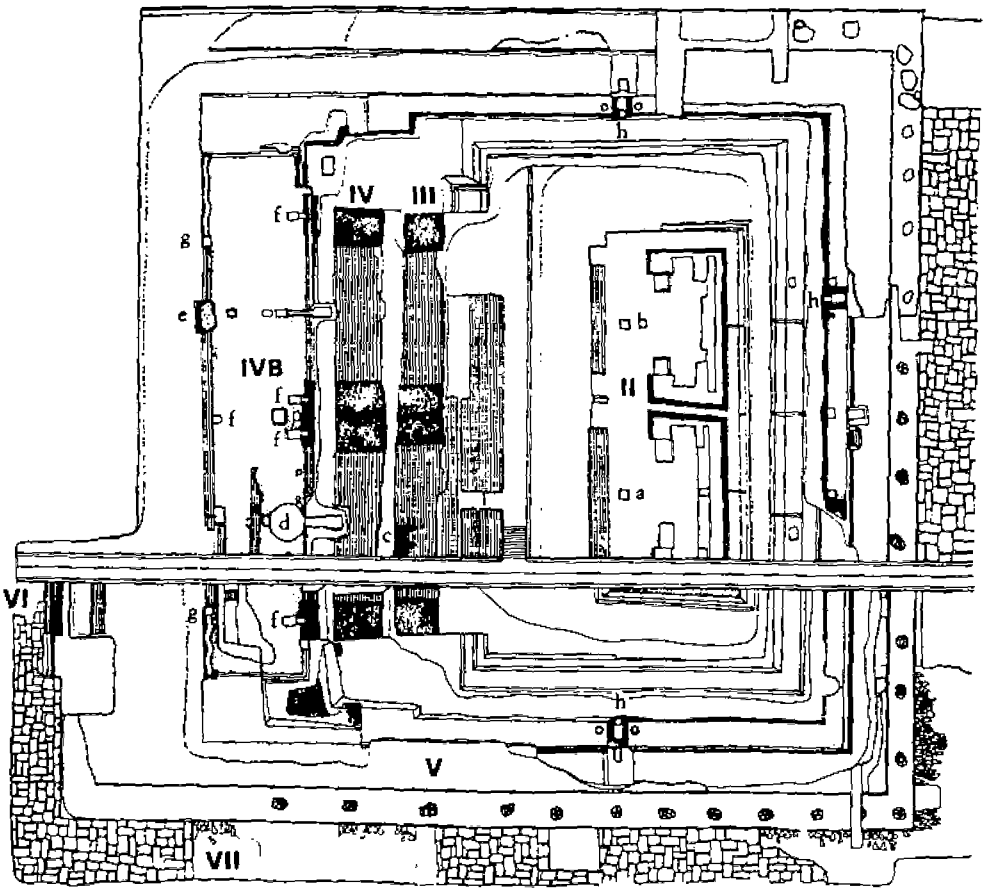


Figura 13. Planta del Templo Mayor de Tenochtitlan.

Cada uno de estos dos lados contenía un mito importante y representaba una montaña sagrada. El lado de Tláloc era el Tonacatépetl, el *cerro de nuestro sustento* a donde Quetzalcóatl había ido a robar los granos de maíz para darle alimento a los hombres. El lado del dios de la guerra era el Coatépetl o cerro de la serpiente, lugar en el que había combatido contra sus hermanos, los cuatrocientos surianos (las estrellas del sur), quienes comandados por Coyolxauhqui, deidad lunar, nocturna, pretendían dar muerte a la madre de todos ellos, Coatlicue, que habitaba en aquel cerro. Huitzilopochtli nace de la diosa para combatir, de allí el destino del mexica que tiene que seguir el camino de su dios solar.

Las excavaciones del Templo Mayor permitieron tener acceso a todo el contenido inmerso en tan importante estructura. No era sólo conocer un templo, era penetrar en la concepción universal de un pueblo que quedó expresada y materializada en aquel conjunto y en las múltiples ofrendas en él encontradas. Lo allí obtenido sigue siendo motivo de análisis y muchos son los resultados que se han dado a conocer como producto de los estudios de diversos especialistas.[20]

Pasemos ahora a la zona maya. Aquí tenemos uno de los libros más interesantes para comprender la cosmovisión de los antiguos mayas: el *Popol Vuh*. Contiene, entre otras cosas, la idea del universo y los diversos actos de creación. También son dos dioses los que hacen posible todo lo creado. Al igual que entre los mexicas, el hombre es el motivo principal de todos los actos, luchas, muertes y sacrificios de los dioses, pues es la obra más grande de ellos.

Conforme al relato, lo primero que se crea es la tierra. Ésta surge, por la creación de los dioses, del agua. Después hicieron los valles, las montañas y los ríos; a continuación los animales, asignándosele a cada uno su lugar. Sin embargo, aquéllos no eran capaces de adorar a los dioses, por lo que este primer intento no logró su cometido. Insistieron los dioses y crearon entonces al hombre de lodo, pero tampoco lograron su intención. Una vez más lo intentaron, para lo cual acudieron a los abuelos Ixpiyacoc e Ixmucané, quienes echaron los granos de maíz y de *tzité* para fines de adivinación. El resultado es que los hombres debían ser hechos de madera.

[20]Varias obras pueden consultarse sobre el tema del Templo Mayor. Recomendamos *El Templo Mayor: Excavaciones y estudios*, México, D. F., INAH, 1982; de Leonardo López Luján, *La presencia teotihuacana en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, D. F., INAH-GV, 1990; sobre las ofrendas con contenido de piezas Mezcala véase Bertina Olmedo y Carlos González, *Esculturas Mezcala en el Templo Mayor*, México, D. F., INAH-GV, 1991; acerca de la fauna encontrada en las ofrendas puede verse *La fauna en el Templo Mayor*, México, D. F., INAH-GV, 1991.

Sin embargo, una vez más no era lo que los dioses esperaban, pues estos hombres no se acordaron de quienes los habían creado, por lo que se determinó su muerte. Veamos cómo se produjo ésta:

> En seguida fueron aniquilados, destruídos y deshechos los muñecos de palo, y recibieron la muerte.
>
> Una inundación fue producida por el Corazón del Cielo; un gran diluvio se formó, que cayó sobre las cabezas de los muñecos de palo [. . .]
>
> [. . .] pero no pensaban, no hablaban con su Creador y su Formador, que los habían hecho, que los habían creado. Y por esta razón fueron muertos, fueron anegados. Una resina abundante vino del cielo. El llamado Xecotcovach llegó y les vació los ojos; Camaiotz vino a cortarles la cabeza; y vino Cotzbalam y les devoró las carnes. El Tucumbalam llegó también y les quebró y magulló los huesos y los nervios [. . .]
>
> [. . .] y por este motivo se oscureció la faz de la tierra y comenzó una lluvia negra, una lluvia de día, una lluvia de noche [. . .]
>
> [. . .] y dicen que la descendencia de aquéllos son los monos que existen ahora en los bosques.[21]

El relato continúa con la presencia de un ser orgulloso llamado Vucub-Caquix, y aunque ya existían el cielo y la tierra, el sol y la luna no daban luz ni tenían movimiento. A partir de este momento se suscita toda una serie de acontecimientos en los que tienen un papel determinante Hunahpú e Ixbalanqué, quienes bajan a Xibalbá, el inframundo, donde pasan buen número de peligros y peripecias, juegan a la pelota y mueren para volver a renacer y, finalmente, convertirse en sol y luna. Dice así esta parte del mito:

> Luego subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moran en el cielo.
>
> Entonces subieron también los cuatrocientos muchachos a quienes mató Zipacná, y así se volvieron compañeros de aquellos y se convirtieron en estrellas del cielo.[22]

Después de todos estos acontecimientos siguen los dioses en su afán de crear al hombre. Nos dice el relato:

[21] *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1971.
[22] *Popol Vuh, op. cit.*

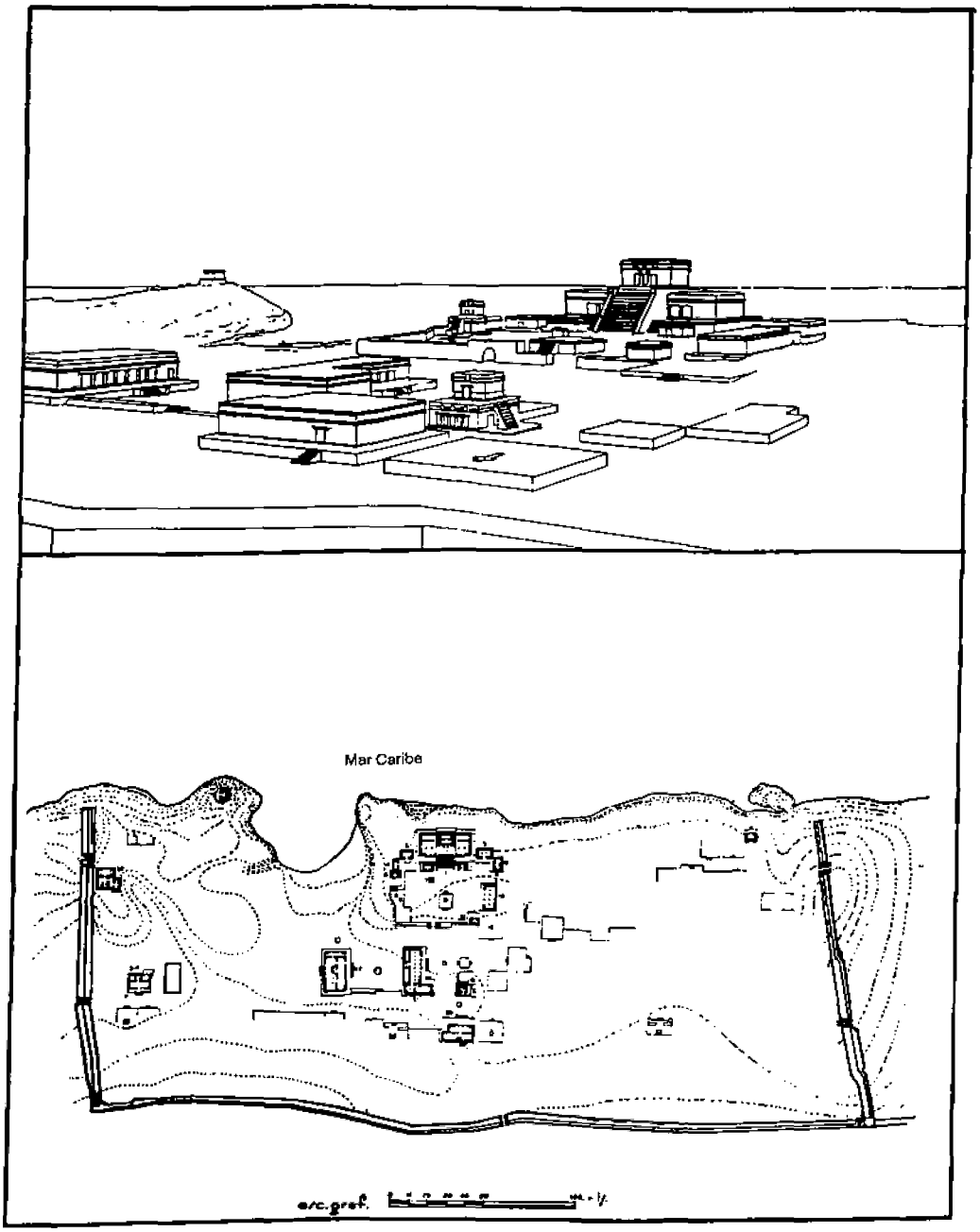


Figura 14. Perspectiva y planta de Tulum (tomado de *Arquitectura prehispánica*, de Ignacio Marquina).

> A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados.[23]

Acerca de la división en cuatro rumbos del universo tenemos también datos en el *Popol Vuh*. Al comienzo del relato leemos lo siguiente:

> Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medida y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones.[24]

También en el viaje a Xibalbá de los dos personajes vemos las características del inframundo y sus acechanzas, y la presencia de cuatro caminos de colores: el camino negro, el blanco, el rojo y el verde.

Si observamos con cuidado los mitos mexicas y los mayas, veremos que, en realidad, tienen gran semejanza. La concepción del universo, los dioses creadores, los ancianos que echan la suerte con el maíz, la presencia de cuatrocientos personajes que se convierten en estrellas; las peripecias y peligros de quienes bajan al lugar de los muertos Mictlan-Xibalbá, etcétera y, sobre todo, el interés de los dioses por crear cada vez más perfecto al hombre. Si entre los nahuas del Altiplano éstos surgen de los huesos y la sangre, entre los mayas lo hacen del maíz. Pero ¿no es acaso el maíz que Quetzalcóatl roba a los *tlaloques* en el cerro de los mantenimientos el alimento que dará vida al hombre? Aquí está, una vez más, la unión del alimento vital que forma la carne del hombre por la acción creadora de los dioses.

Manifestaciones artísticas

Llegamos aquí al punto en que el hombre, con su poder creativo, no sólo crea a los dioses sino que también da vida a la piedra, al barro, al muro pintado. Las expresiones artísticas de estos pueblos han trascendido al tiempo mismo y perduran hasta nuestros días. Tanto mexicas como mayas,

[23] *Popol Vuh, op. cit.*
[24] *Popol Vuh, op. cit.*

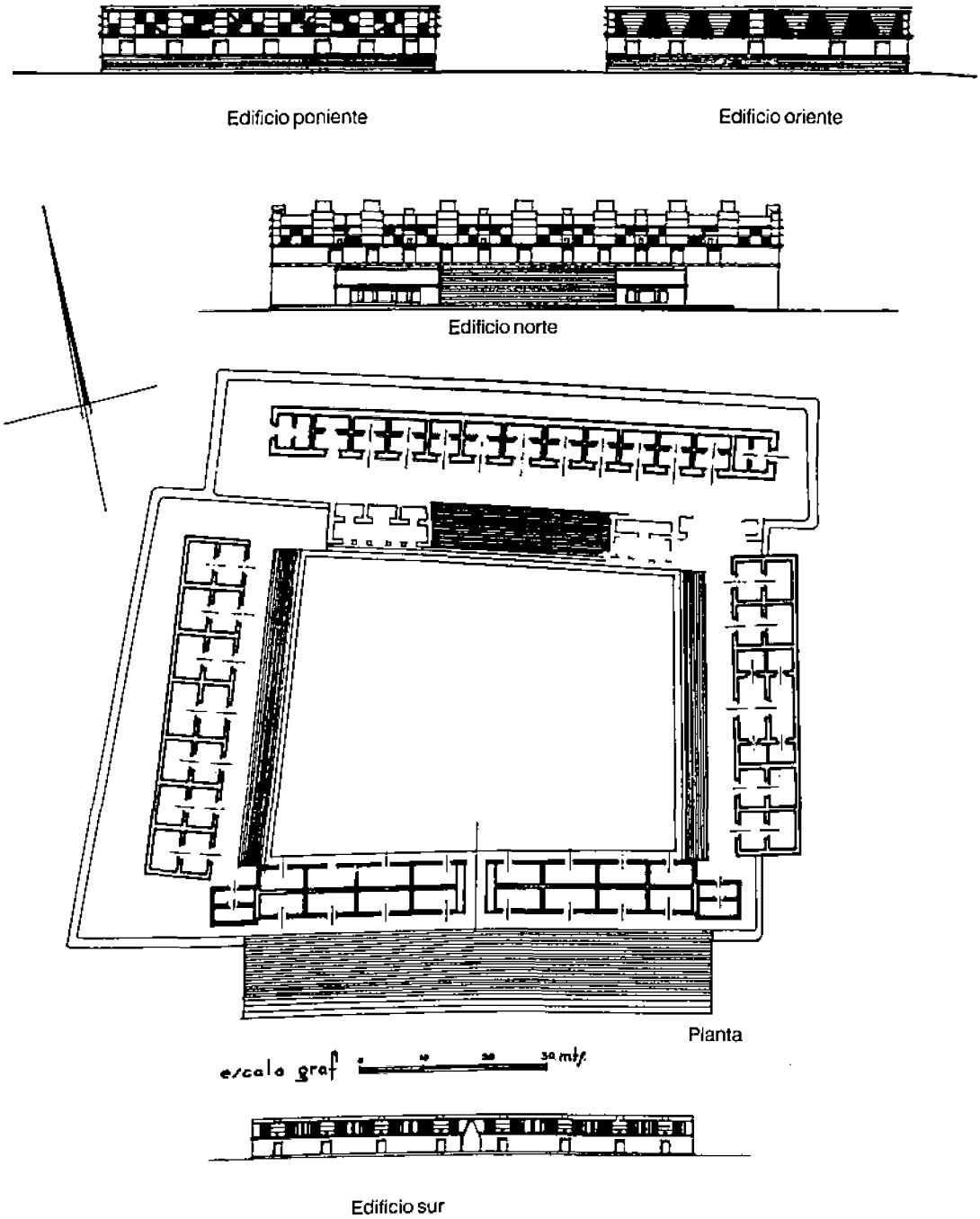


Figura 15. Planta y alzada del Cuadrángulo de las Monjas (tomado de *Arquitectura prehispánica*, de Ignacio Marquina).

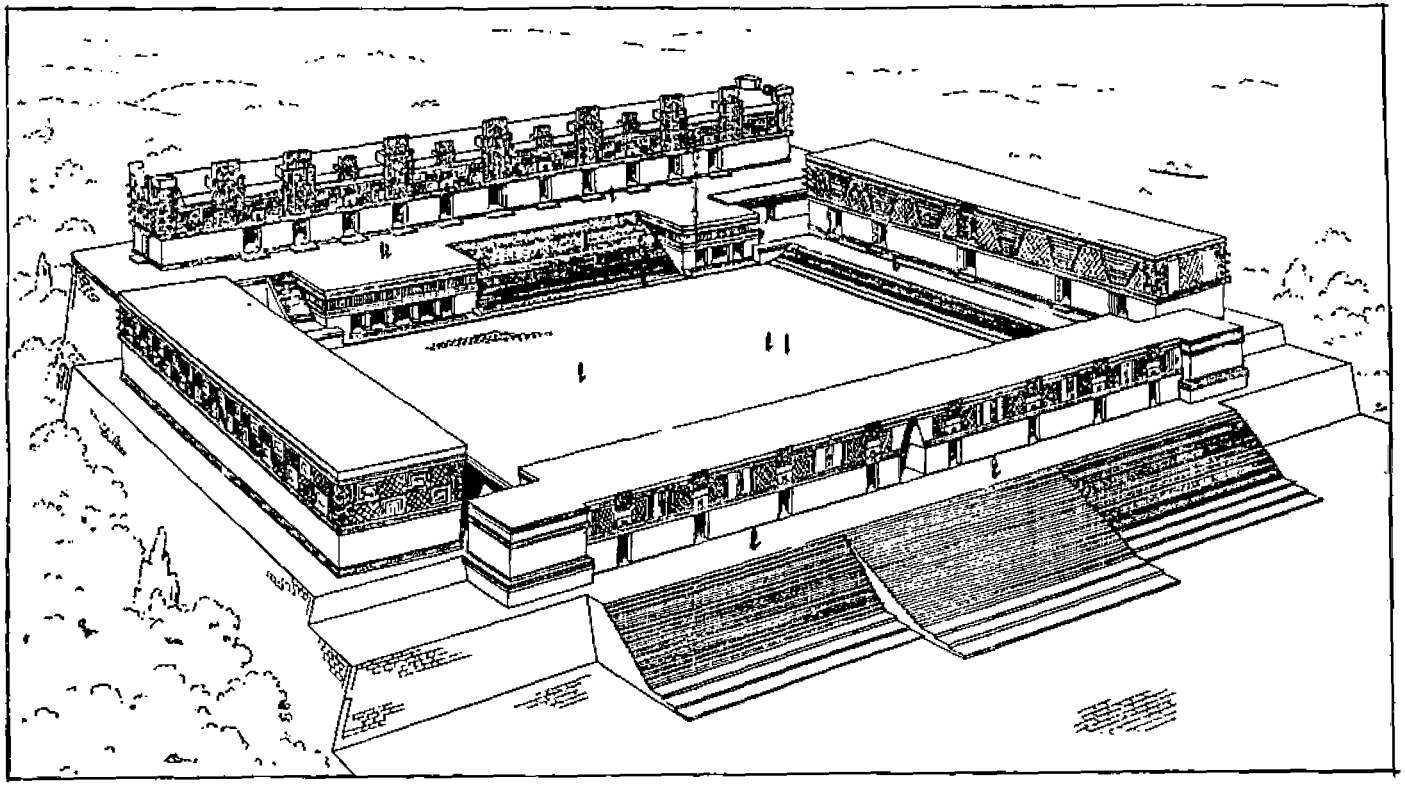


Figura 16. Cuadrángulo de las Monjas.

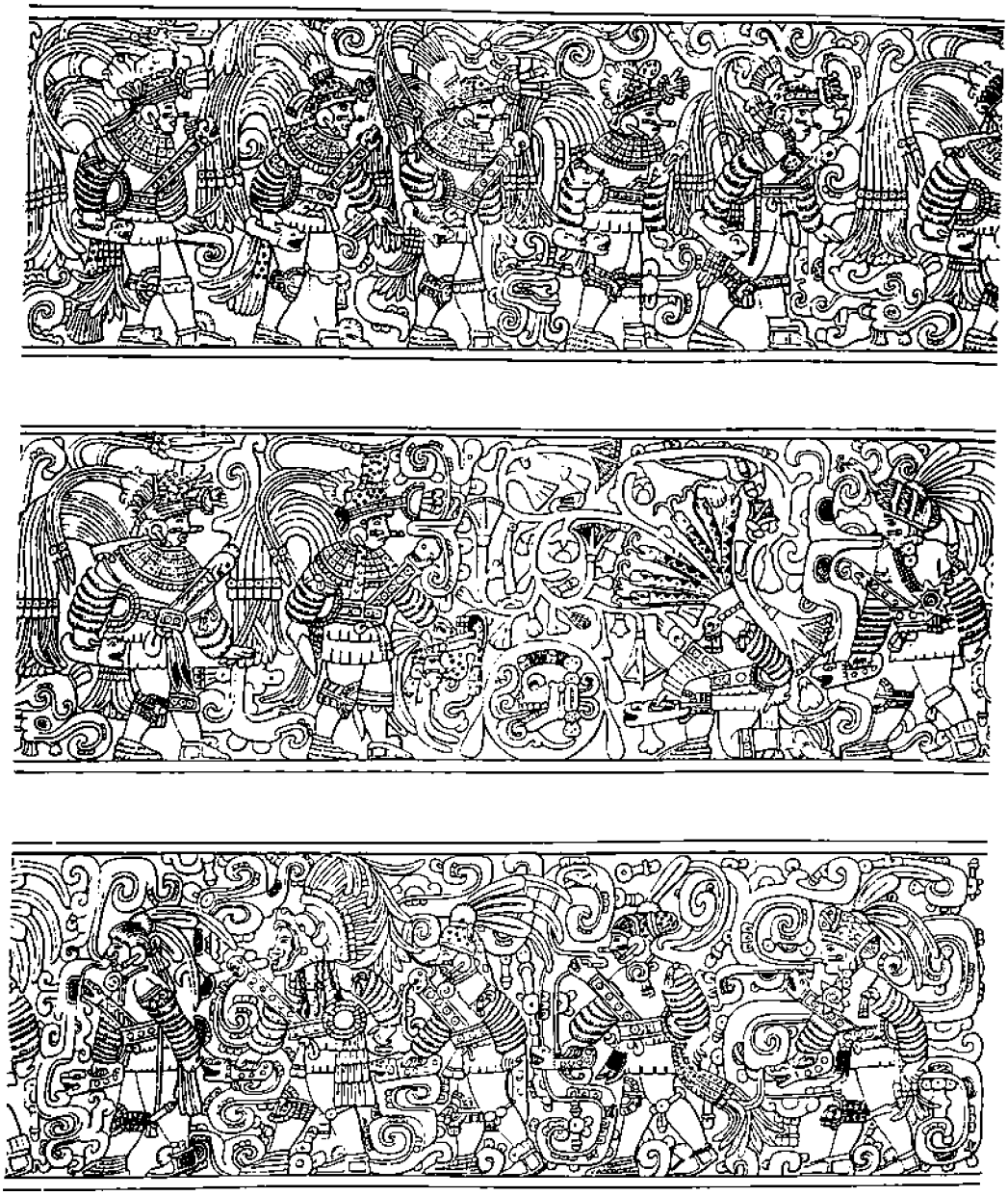


Figura 17. Relieves del Juego de Pelota, Chichén Itzá.

Figura 18. Escena de sacrificio en un disco de oro, Chichén Itzá.

y con ellos los demás pueblos mesoamericanos, crearon obras maravillosas en las que el simbolismo es común denominador que permea a muchas de ellas. "El arte del México antiguo —nos dice Paul Westheim— parte del mito y conduce al mito."[25] Y es precisamente a través del arte y las expresiones de estos pueblos que podemos ver sus semejanzas pero también sus diferencias. Cada pueblo creó su propio estilo, y múltiples son los ejemplos que la arqueología nos proporciona. Desde las grandes esculturas hasta la pequeña figurilla de barro, sin olvidar la arquitectura y la pintura mural, la verdad es que el artista prehispánico aprehendió la naturaleza y la dejó plasmada en todas ellas.

No vamos a insistir en el tema. Las obras están a la vista como testigos de aquellos hombres que las crearon. La arqueología ha hecho posible el acercamiento y hoy podemos ver el rostro del pasado rescatado del tiempo mismo.

[25]Paul Westheim, *Arte antiguo de México*,, México, D. F., Era, 1977.

Sexualidad, religión y magia

Noemí Quezada*

Introducción

La etnología, como disciplina antropológica, analiza los procesos histórico-sociales que permiten explicar la sociedad y su cultura. Como parte de esta ciencia, la etnología histórica se aboca a la reconstrucción de la cultura en un periodo histórico determinado para explicar la realidad social pluriétnica y pluricultural. En nuestro país el estudio del sincretismo, proceso social de síntesis progresiva en el cual las diferentes tradiciones culturales indígena, española y negra se integran e interrelacionan para dar como resultado una cultura mestiza, es fundamental para detectar los procesos de persistencia y continuidad.

La religión como sistema de creencias, en un proceso dialéctico, modela a la sociedad y recibe de ella una gran influencia. En tanto ideología dominante se impone como norma de vida, cohesiona y permea estructuras, instituciones y sujetos sociales, determinando las relaciones de poder entre las clases y los sexos. Así, la sexualidad es reglamentada sobre la base de una normatividad religiosa y moral que trata de limitarla a la reproducción, estableciendo la represión en función de la cual se fijaron los patrones de comportamiento a que estuvieron sometidos los individuos. Conocer estos aspectos entre los mexicas y los novohispanos es el objetivo

*Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

de este estudio, con el interés de delimitar la persistencia y continuidad en las concepciones y prácticas relacionadas con la sexualidad y la magia.

En el marco de las relaciones de poder ubicamos a la magia como punto de resistencia a la represión ejercida sobre los sujetos; es el medio que permite la objetivación y expresión del deseo; trata de revertir el orden establecido y de cambiar el destino social de hombres y mujeres. La magia amorosa, definida aquí como el conjunto de prácticas que tienen como finalidad atraer y retener al ser amado sin tomar en cuenta su voluntad, fue el recurso para solucionar los conflictos amorosos. Es conveniente señalar la presencia de la magia sexual, cuya práctica protegía y propiciaba los diferentes aspectos de la reproducción biológica.

Para el estudio de la sexualidad en las sociedades mexica y novohispana, es de importancia teórica la categoría de género, ya que permite analizar las relaciones sociales entre los sexos en el marco de las relaciones de poder, para explicar cómo se expresan los ámbitos de lo femenino y lo masculino y cuáles son las características que los definen como construcciones culturales simétricas. Esta división binaria, basada en la diferencia sexual, determina las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres.

La sexualidad en la sociedad mexica

La sociedad mexica, masculina y guerrera, basaba su cosmovisión en una religión apoyada en la dualidad genérica de lo masculino y lo femenino como ámbitos opuestos y complementarios, necesarios para guardar el equilibrio cósmico y mantener el orden social.

Estos conceptos permitieron una dinámica de interacción entre los dioses, las instituciones y los sujetos sociales, que se refleja en el ceremonial colectivo y en el ritual individual. La transgresión a las normas establecidas quebrantaba el equilibrio provocando la ira de los dioses, quienes causaban enfermedades, sequías, hambrunas, heladas, guerras y muerte. Por lo tanto, todo acto en esa sociedad estuvo ligado al ritual, toda explicación para cualquier hecho social la dio la religión.

Las relaciones de poder se establecieron entre los pillis o nobles como dirigentes y los macehuales —hombres del pueblo— como sometidos. Aun cuando las relaciones entre los sexos, mítica y simbólicamente, eran de igualdad, en lo cotidiano el control del poder político y religioso, así como el familiar, estuvo en manos masculinas.

La sexualidad mítica

A partir de los mitos de creación mexicas pueden derivarse el origen y la función de la sexualidad, las concepciones que la rodearon y las normas que la reglamentaban. El mito, como conjunto de representaciones religiosas colectivas, trata de explicar los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad, relatando los hechos que tuvieron lugar en el tiempo primordial. El mito describe cómo gracias a los seres sobrenaturales existe una realidad, realidad que ha permitido al hombre llegar a ser no sólo sexuado, sino mortal, organizado en sociedad y obligado a trabajar.

En el génesis mexica los dioses primigenios, Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl, procrearon cuatro hijos varones: Tezcatlipoca Rojo, Tezcatlipoca Negro, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. Fue necesaria la energía de estos dioses para efectuar las creaciones cósmicas. En diferentes etapas del tiempo mítico dieron origen a los 13 cielos para conformar el ámbito de lo masculino, y a la tierra, ámbito de lo femenino. Crearon a Tláloc, dios del agua, y a su contraparte femenina, Chalchiuhtlicue, como dioses agrarios. Los cuatro dioses dieron origen asimismo al sol y a la luna, al sacrificio humano y a la guerra.

Tezcatlipoca Rojo y Tezcatlipoca Negro comisionaron a Quetzalcóatl y a Huitzilopochtli, dioses tutelares e intermediarios entre los dioses creadores y los hombres, para llevar a cabo las creaciones que beneficiarían al hombre. La primera de ellas fue el fuego. Más tarde crearon al primer hombre, que llamaron Uxumuco, y a la primera mujer, Cipactónal. En estos pasajes se establece el trabajo como un regalo de los dioses; en la división mítica del trabajo, ordenaron al hombre y a la mujer por igual ser responsables de dos actividades, la reproducción biológica y la producción agraria, funciones básicas para la reproducción social. Como ocupaciones específicas a la mujer le entregaron los instrumentos para tejer e hilar, además de darle los granos de maíz para la adivinación con fines terapéuticos, haciéndola responsable de la salud.

A partir de estos temas míticos surgen varias de las concepciones concernientes a la sexualidad que fueron centrales en la sociedad mexica. Al aparecer Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl, dioses primordiales en el génesis mexica, se acredita a la pareja heterosexual como legítima detentadora de la procreación.

Matrimonio, amor y erotismo

El primer hombre, Uxumuco, y la primera mujer, Cipactónal, fueron creados al mismo tiempo como seres independientes e iguales, lo que confirma, por un lado, la división genérica y, por otro, la integración de los dos complementos indispensables para la procreación. La relación hombre-mujer, a partir de este mito, fue concebida como la unión sagrada de la pareja heterosexual que recibe la legitimación divina. De la primera relación de esta pareja, antes de dar origen a los macehuales, nace Piltzintecuhtli, dios del amor; "porque le faltaba mujer con quien casarse", los dioses, respetando la división genérica, crearon de los cabellos de Tonacacíhuatl a Xochiquétzal, diosa del amor, y se la entregaron como esposa, ratificando así la concepción de la pareja heterosexual como el modelo a seguir, dando origen al matrimonio como institución sacralizada para unir al hombre y a la mujer con fines de procreación. En función del matrimonio se reglamentó la sexualidad, señalándole como función principal la procreación, tan importante en una sociedad guerrera. Entre los mexicas no se desarticula el amor del placer erótico en la relación matrimonial, ya que era obligatorio para ambos cónyuges dar y recibir amor y satisfacción sexual para evitar el adulterio y el divorcio, que desintegraba a la familia.

La presencia de la diosa Xochiquétzal, protectora de las doncellas y de las sacerdotisas de los templos que mantenían relaciones sexuales ocasionales con los jóvenes guerreros antes del matrimonio, y con algunos dirigentes, amparaba asimismo a las prostitutas y su ejercicio. En estos comportamientos extraconyugales estuvieron presentes el amor y el placer. Así puede decirse que, en la relación hombre-mujer, fueron un derecho y una obligación no sólo el amor sino también el placer erótico, como regalo de los dioses.

A través de los *huehuetlatolli* o discursos religiosos y morales que daban el padre a su hijo, el padre y la madre a la hija y los ancianos y ancianas a los jóvenes de ambos sexos como ritos de pasaje de la soltería a la edad adulta de casado, se transmitieron las concepciones sobre la sexualidad y las normas de comportamiento sexual que deberían observar los sujetos sociales. En estos discursos se afirma la sociedad patriarcal, en la cual la primogenitura no tuvo la connotación de superioridad y exclusividad característica en la sociedad occidental; fue el buen cumplimiento del rol social asignado lo que dio al individuo la preferencia de los padres. La re-

sidencia fue patrilocal y la elección de la esposa por parte de los padres o los parientes viejos y viejas de la familia del hombre requirió negociaciones rituales para pedir a la doncella. En estas visitas las viejas casamenteras expresaban las virtudes de los futuros cónyuges; la templanza en el hombre y la virginidad en la mujer eran altamente valoradas. Para el matrimonio destacan de manera especial el respeto mutuo, una sexualidad con expresión abierta al amor y al placer, tanto del hombre como de la mujer, pero sin excesos, buscando el justo medio para conservar el equilibrio. La ofrenda diaria a los dioses y el trabajo en beneficio de la familia aseguraban la felicidad.

Estos *huehuetlatolli* nos remiten a la visión ideal del comportamiento socialmente aceptado para hombres y mujeres, el modelo ideal a cumplir. Se recomienda a la doncella portar vestidos honestos y limpios, hablar sosegadamente, no alzar la voz, caminar honestamente y con la cabeza poco inclinada, mirar con cara serena; además, no usar afeites ni colores, porque era señal de mujeres mundanas; en suma, manejarse con regla, discreción y castidad, para librarse de entregar su cuerpo a cualquier hombre, pues, como se ha mencionado, la virginidad era importante para conservar el amor y la confianza en los recién casados; era derecho del hombre repudiar a su esposa en caso de no ser virgen y regresarla a la casa paterna con la anulación del matrimonio. La fidelidad femenina era necesaria para conservar el prestigio social y, en el caso de la mujer pilli, evitar la muerte por cometer adulterio.

Un aspecto que permite detectar el valor de la mujer entre los mexicas es la prostitución. Cada individuo estaba determinado por el destino del día en que nacía; así, cada carácter, disposición o habilidad individual tenía una explicación religiosa y, en consecuencia, social. La mujer nacida bajo el signo de *xóchitl,* dual como todos los signos calendáricos, podía ser, si cumplía con el ritual, buena hilandera y tejedora y, si no lo hacía, alegradora *ahuiani.* La mujer pilli que ejercía la prostitución era castigada con la muerte, en tanto que esta actividad era tolerada en las mujeres macehuales como inherente a su condición social. Sin embargo, este ejercicio no tenía la carga de desprecio y denigración que le confirió la sociedad occidental. El análisis de poemas que hablan de la prostituta lo demuestra: bellas metáforas como "flor de maíz tostado. . . diosa que das placer" la describen.

Al joven se le recomendaba el control de su propia sexualidad bajo el principio de la templanza. Se le sugería esperar a la madurez, ser un perfecto hombre, para buscar una esposa. No era adecuado iniciarse joven

en los deleites carnales, pues entregarse a relaciones sin freno antes de tiempo impedía llegar a ser un hombre recio como el maguey: "te harás viejo y arrugado. . . y tu mujer, como estás ya seco y acabado y no tienes qué darle, aborrecerte ha, desecharte ha, porque no satisfaces su deseo y buscará otro porque tú ya estás agotado. . . hacerte ha adulterio. . . y todo esto porque tú te destruiste, dándote a mujeres y antes de tiempo te acabaste". Este pasaje del discurso registrado por Sahagún señala claramente la responsabilidad que tiene el varón del uso de su cuerpo. Se le recomendaba no acudir a prostitutas o concubinas pues éstas, para retenerlo, podían usar bebedizos para incitarlo a la lujuria.

De la relación entre Piltzintecuhtli y Xochiquétzal, dioses del amor y de las flores, nace Cintéotl, dios del maíz y de los mantenimientos; al igual que los hijos de las parejas mexicas, fue resultado del amor y el placer de los padres. Esta concepción religiosa sobre la procreación permitió ver a los hijos como regalo de los dioses; eran "piedras preciosas, plumas ricas" para ser amados y bien recibidos por los padres. De esta manera, es consecuente que tanto el hombre como la mujer participaran desde el momento de la concepción con gran responsabilidad, reforzada por los discursos de los viejos que insistían en despertar y fortalecer la conciencia de la paternidad y la maternidad. Fue inherente en el acto de procreación la identificación simbólica del hombre y la mujer con los ámbitos genéricos, como lo fue también la relación sexual, conjunción de lo masculino y lo femenino personificado por los padres, indispensable durante los primeros meses del embarazo para fortalecer al producto, pero sin abusar, pues se dificultaría el parto. Durante el alumbramiento era frecuente la presencia del padre.

Hasta la edad de 3 o 4 años la madre amamantaba al niño; después la educación era por sexos; el padre tomaba bajo su cuidado al hijo varón hasta los 15 o 16 años, edad a la cual, si era pilli, entraba al *calmecac* para formarse como dirigente o sacerdote; y si era macehual se capacitaba como guerrero ingresando al *tepochcalli*. La madre se hacía cargo de la educación de la niña hasta los 15 o 16 años, a menos que ésta fuese a los 12 o 13 a servir en el templo por un año, si así lo habían prometido sus padres a los dioses para salvarla de alguna enfermedad sufrida de pequeña.

En el marco del matrimonio se dio la poliginia como privilegio de los pillis o nobles. En ella las mujeres tenían todas el rango de esposas y formaban una sola familia. Era común el casamiento con la cuñada viuda, para proteger a la mujer y a sus hijos.

Otra creación que realizaron Huitzilopochtli y Quetzalcóatl para re-

glamentar la vida de los hombres fue la medida del tiempo con el calendario ritual y agrario y, con la presencia de Mictlantecuhtli y Mictlancíhuatl, dios y diosa de la muerte, marcaron el fin de la vida humana.

Prestigio y reconocimiento social

La sociedad militarista mexica mantuvo un sustrato agrario importante, explicando así la presencia de Tláloc, que al lado de Huiztilopochtli, dios de la guerra, ocupaba el Templo Mayor en Tenochtitlan.

Sociedad de conquista, expansionista, basaba su poder en el tributo de los pueblos sometidos. Dividida en clases, los pillis o nobles, a los que pertenecieran gobernantes, sacerdotes y artesanos, detentaban el poder sobre los macehuales, en general agricultores, guerreros y comerciantes. El prestigio y reconocimiento social se basó en el buen cumplimiento del rol social asignado a cada sexo.

La guerra, como actividad principal y de mayor valor social y simbólico, definió el prestigio y el reconocimiento social para hombres y mujeres.

El origen divino de la guerra aparece en otro pasaje mítico en el que se menciona cómo los dioses, 14 años después del diluvio, hicieron por tres años la guerra. La guerra era sagrada y los guerreros, como dioses, participaban en ella. Al morir en el campo de batalla los guerreros eran deificados y acompañaban al sol del este al cenit. La guerra era la actividad que daba mayor prestigio y reconocimiento a los hombres, más allá de la clase social a la que pertenecieran, accediendo al terreno de lo sagrado junto a los dioses guerreros primigenios. Cumplir como buen gobernante, sacerdote o artesano ameritaba el reconocimiento público para los pillis; los macehuales lograban prestigio siendo guerreros destacados, ricos mercaderes que compraban esclavos para el sacrificio y buenos agricultores que contribuían al prestigio colectivo.

La mujer, como ser independiente y responsable, adquiría prestigio por sí misma a través del buen desempeño de su papel social. Al mencionarse en el mito que la diosa Xochiquétzal murió en la guerra, se alude claramente a la concepción de equiparar a la parturienta con un guerrero en el campo de batalla. El parto era visto como un combate que libraba la mujer-guerrera contra el enemigo representado por el hijo, a quien debería vencer bajo la estratégica dirección de la partera. Las mujeres que morían en el parto-batalla eran divinizadas como diosas *cihuapipiltin* o *cihuateteo,* que acompañaban al sol del cenit al ocaso. Otras actividades fe-

meninas que reportaban prestigio a la mujer eran ser buena hilandera y tejedora, cumpliendo con el mandato de los dioses. El trabajo textil permitió a la mujer ser un elemento productivo en la familia; las prendas que tejía servían para cubrir las necesidades de sus miembros y el excedente se usaba para el intercambio y el pago del tributo. Además, las doncellas y sacerdotisas de los templos tejían las mantas e indumentaria que portaban dioses y sacerdotes durante los rituales. La mujer que destacaba en estas labores femeninas era considerada mujer-guerrera.

El que la mujer fuera buena esposa y madre, trabajara en las labores domésticas, tejiera e hilara, efectuara su diaria ofrenda a los dioses antes del amanecer, la revelaba como mujer-guerrera, respetada y con prestigio propio.

De esta manera, cumplir con el rol social asignado, someterse a él y asumirlo, permitió a hombres y mujeres mexicas obtener prestigio individual que trascendía en beneficio del prestigio familiar y comunal.

Magia amorosa

En la sociedad mexica la magia era parte de la religión y aparece en rituales propiciatorios para fortalecer la fertilidad agraria y humana, además de proteger diversos aspectos de la sexualidad. Debe hablarse primero de una terapéutica sexual, que tenía por finalidad preservar las actividades relacionadas con el ciclo reproductivo y, segundo, dé una magia amorosa, cuyo objetivo era incitar al placer desmedido y sin control.

Terapéutica sexual

Para estimular la fertilidad se azotaban "los lomos" con la yerba de *tlalpayatzin;* la cola de tlacuache, los cuernos de los *temolin*, la carne del lomo del lagarto *acaltetepon* y el *axólotl* tuvieron la misma finalidad.

Favorecer la concepción fue preocupación individual y colectiva; era conveniente preparar una bebida con *iztacpatli* o *chichilpíltic* mezclados con *yolopatli;* para limpiar el útero se recomendaba la raíz del *axochíatl* y el *holquáhuitl* o árbol del hule. La flor del tigre, *oceloxóchitl*, ingerida, propiciaba la fecundidad femenina.

En el parto el recurso eran las plantas consideradas "calientes": *mia-*

Figura 1. El colibrí estuvo asociado en el México prehispánico con el dios Huitzilopochtli; a partir del siglo XVII fue usado como amuleto para la magia amorosa. Actualmente se puede adquirir preparado como amuleto con la oración correspondiente.

hoapatli con la raíz de *phehuame* en infusión; el *tlilxóchitl* con *mecaxóchitl* mezclados con chocolate aceleraba el parto. La planta *cihuapatli* y la cola de tlacuache eran los remedios de uso más frecuente y sobreviven actualmente como recurso para apoyar el parto en las zonas rurales. Todas estas plantas, en diferentes dosis, fueron usadas como abortivos. Para evitar que el niño naciera con labio leporino, las madres mexicas se guardaban durante los eclipses de luna y protegían su vientre colocando sobre él una navaja de obsidiana.

Para prevenir el aborto se buscaban plantas con propiedades astringentes como el *acecentli* o las raíces de *apancholoa, atehuapatli* y *guamúchitl.* La hierba *malinalli* mezclada con *íczotl, tlahoitl* y polvo de la caña del maíz en una bebida retenía el producto. Después de un aborto natural se administraba *iztaczazálic* para limpiar el útero. El aborto provocado era duramente sancionado; sin embargo, los recursos conocidos eran el cocimiento del *tlapechmécatl,* el *yauhtli,* el tabaco, el *mecaxóchitl* mezclado con *tlilxóchitl* y las fumigaciones con *ahuéhuetl.*

Como sociedad guerrera les preocupaba la esterilidad en hombres y mujeres; para evitarla ingerían infusiones de las raíces de *atepocánatl, olopatli* y *tetzacapatli;* aplicado directamente en el útero el cocimiento de

yoloxóchitl, collopatli y cola de tlacuache resultaba efectivo. El árbol del hule y el de bálsamo o *hoitziloxóchitl* curaban asimismo la esterilidad. De estas plantas el *yoloxóchitl* con flor de la manita, ruda, tila y toronjil es un remedio para este padecimiento en nuestros días.

Para curar la impotencia se usaban hierbas "calientes" como el *oquichpatli* y el *nepapanxóchitl*, cuando aquélla había sido provocada por un susto; la ocasionada por fantasías nocturnas sanaba con el *coanenepilli* y el *iztacyacacouhqui*. Los *tlalómitl*, gusanos que comían los que no podían "armar para el acto carnal", fueron un recurso más.

Magia amorosa

Se recurría a la magia amorosa para lograr el amor del ser deseado, buscando al especialista que cambiaba las voluntades y podía transformar el odio en amor, o el amor en odio, incursionando en el ámbito del poder exclusivo de los dioses.

Pero, sobre todo, se acercaban a la magia los individuos que no aceptaban limitaciones a su placer. Así se explica la intervención de las "malas mujeres" que daban bebedizos para incitar a la lujuria, induciendo cuerpo y alma al deleite carnal; usaban la *mazacóatl*, culebra con cuernos, que en pequeñas dosis servía para ciertos casos de impotencia y, si se tomaba en exceso, permitía tener acceso a cuatro, cinco o más mujeres, cuatro o cinco veces con cada una; de esta manera, se creía que al perder el semen, considerado líquido vital, secándose, se llegaría a la muerte. Para el agotamiento causado por estos excesos era conveniente recostarse sobre la planta *cozolmécatl*.

Algunos individuos usaban alucinógenos como el peyote, el *ololiuhqui* y los hongos *teonanácatl*, que funcionaban como estimulantes para despertar la lujuria y tener acceso a mujeres casadas o solteras, observando comportamientos reprobados que eran castigados con la muerte. Igualmente se sancionaba la embriaguez, a la que sólo los viejos podían entregarse.

La carne de ocelote era ingerida por los viudos para permanecer abstinentes y no tener necesidad de mujer ni pensamientos lujuriosos que atentaran contra el orden establecido.

La sexualidad en la sociedad novohispana

A partir de la Conquista española, en la naciente sociedad del siglo XVI fue impuesto el catolicismo como ideología dominante, normando la vida de los novohispanos bajo los principios de la tradición patriarcal de origen judeocristiano, en la cual la oposición entre lo masculino y lo femenino trascendía a lo social con un marcado antagonismo entre los sexos, desigualdad necesaria para mantener el orden social. En las relaciones de poder, el control y el dominio fue del hombre sobre la mujer.

La ruptura del equilibrio cósmico, principio fundamental que caracterizó a las sociedades mesoamericanas prehispánicas, provocó el caos colectivo, sobre todo en los grupos indígenas que mayor contacto tuvieron con los españoles. Rotos los preceptos de la cosmovisión, los indios adoptaron parte de las normas de vida transmitidas por los misioneros, integrándolas a su cultura, con lo que se inició el proceso de mestizaje biológico y cultural.

En la heterogénea y pluricultural sociedad novohispana las relaciones de clase se establecieron entre los españoles que detentaban el poder y los grupos populares, formados por mestizos, mulatos, negros, indios y españoles pobres. Esta dinámica en las relaciones de poder se dio en función del origen étnico y del color de la piel, de ahí que deba tomarse en cuenta la categoría de "clase étnica" propuesta por Mendizábal para el estudio de las complejas relaciones sociales entre las clases y los sexos en las colonias americanas dependientes de la Corona española.

La apertura en unos casos y la violencia sexual en otros caracterizaron las relaciones entre los sexos durante el siglo XVI, lo que favoreció el mestizaje. En el siglo XVII se inicia, como en Europa con el desarrollo del capitalismo, la represión de la sexualidad marcada por la noción de pecado; se trató de imponer la política de la Corona en el sentido de que los matrimonios deberían realizarse entre miembros del mismo grupo étnico. En el siglo XVIII el control establecido sobre la sexualidad de los novohispanos determinó la polarización en las relaciones sociales entre los grupos, lo que se refleja en la relación entre los sexos; el matrimonio se da preferentemente entre los miembros del mismo grupo social para fortalecerlo, pero las de concubinato, de simple fornicación u ocasionales, y las de prostitución se establecían con mujeres de los grupos populares que, desprotegidas por la sociedad, estaban más dispuestas a ellas como solu-

ción económica. Hay que recordar que los recogimientos de mujeres sólo protegían a las españolas y excepcionalmente a mestizas y mulatas.

Como sociedad de tradición judeocristiana, la española basó su estructura en el poder monárquico y patriarcal encabezado por el rey en lo político y por el papa en lo religioso. La explicación a este orden debe buscarse en la religión. En el génesis bíblico un Dios único, supremo y varón, justifica a la sociedad masculina. En la Nueva España, el virrey y el arzobispo encabezaron el gobierno político y espiritual. La Virgen como imagen femenina, madre sin pecado original, como los santos, fue intermediaria entre los hombres y Dios, ideológicamente sometida a la figura masculina suprema. Esta división genérica de lo masculino como dominante y lo femenino como sometido e inferior es lo que estructura a la sociedad novohispana.

¿Cómo se articuló esta cosmovisión con la de origen prehispánico y cómo fue representada a nivel simbólico en la heterogénea sociedad colonial? A nivel popular, la concepción de la dualidad se manifestó a través de un sincretismo evidente que permeó todos los estratos sociales. La Virgen ocupó, al lado de Cristo-Espíritu Santo, el lugar de dioses supremos, y los santos, dioses intermediarios, protegieron las diversas esferas de actividad de hombres y mujeres. Los atributos que caracterizaron lo masculino y lo femenino fueron integrados para la explicación de un nuevo mundo social, de la naturaleza y del cosmos. Pero, en lo cotidiano, se vivió la concepción impuesta por los españoles, afectando a las comunidades indígenas que se fueron aculturando.

La sexualidad mítica

En el Viejo Testamento el Dios único masculino, en el tiempo mítico, durante cinco días llevó a cabo las creaciones del cielo y la tierra, la luz, el mar, el día y la noche, el sol, la luna, las estrellas y los animales; finalmente, el sexto día dio origen al hombre, a su imagen y semejanza. Lo nombró Adán y de su costilla hizo Dios a Eva, y se la dio por mujer. Adán, al verla, exclamó convencido: "Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne", es decir, prolongación de su propio ser, y como tal de su pertenencia. Depositados por Dios en el jardín del Edén, se les prohíbe comer el fruto del conocimiento del bien y del mal; si lo hacen morirán. En este tema mítico aparecen la prohibición y la amenaza del padre supremo. Eva, más independiente y menos temerosa, o tal vez débil e inclinada al pecado

como se trata de hacerla aparecer, es convencida por la serpiente y come el fruto prohibido; además induce a Adán a hacer lo mismo. No mueren y poseen el conocimiento, son iguales a Dios. Iracundo ante la desobediencia y la debilidad demostradas por Adán frente a Eva, aquél los arroja del Paraíso y le da por castigo, a ella, el dolor en la preñez y el parto, marcando su destino de vida, negándole el derecho al placer erótico, pues su deseo será el de su marido, quien controlará su sexualidad y será, para siempre, su señor y dueño; al hombre, por desobedecer a Dios y obedecer a Eva, le da por castigo el trabajo, labrar la tierra para comer el pan con el sudor de su frente. Al enviarlos a la tierra los condena a ser mortales. En estos versículos bíblicos queda de manifiesto el poder del Dios supremo, padre único y autoritario, quien instaura como la falta mayor en la tradición judeocristiana la desobediencia. Si además ésta era inducida por una mujer, sólo provocaría males al hombre, dando origen al antagonismo y la desconfianza entre los sexos con la justificación del pecado. Se establecen como castigos genéricos, para el hombre, el trabajo agrícola y, para la mujer, la reproducción biológica. En esta división de roles sociales el trabajo asignado al hombre se concibió como productivo y el de la mujer como reproductivo y socialmente no productivo e inherente a su función biológica, lo que llevó a devaluar a la mujer, que fue vista como una carga económica, asignándosele la responsabilidad del proceso reproductivo y la educación de los hijos.

Matrimonio, amor y erotismo

Dentro de esta tradición de relaciones asimétricas, en la Nueva España el hombre ejerció el poder sobre la mujer y los hijos. La sexualidad se reglamentó en función del matrimonio en dos tipos de relación: 1] la conyugal, en la cual la pareja heterosexual fue el modelo socialmente aceptado, circunscribiendo como finalidad de la sexualidad la reproducción, respondiendo al ejemplo bíblico impuesto por Dios a Adán y Eva. Este tipo de relación se estableció sobre la base de un amor idealizado carente de erotismo, pues el placer y la satisfacción femeninos fueron considerados pecado; sin embargo, cumplir con el débito y satisfacer al esposo era una obligación; y 2] las relaciones extraconyugales: de concubinato, simple fornicación u ocasionales, y de prostitución, estuvieron marcadas por el erotismo y el placer. En ellas tanto el hombre como la mujer tenían mayor libertad para la expresión de su sexualidad y el deseo mutuo, por

lo que fueron consideradas pecaminosas pero necesarias para evitar el adulterio y salvaguardar la virginidad en las doncellas.

La monogamia, característica femenina, le era exigida a la mujer educada para el matrimonio, quien debería contar con la dote para alcanzarlo; a las desposeídas, sólo su belleza y comportamiento virtuoso y ejemplar les permitía obtener su objetivo de vida y cumplir con su destino social. El modelo ideal de la mujer-esposa fue ser casta, pura, recatada, religiosa, aplicada en labores de manos y en ocasiones hábil para tocar algún instrumento. Si aprendía a leer en la "escuela amiga", sus lecturas eran supervisadas primero por el padre y después por el marido. Estas virtudes sociales las cumplieron las españolas, pero para las mestizas, mulatas y negras sin acceso a la educación eran difíciles de alcanzar. Muchas de estas mujeres lucharon por mantener un concubinato que les proporcionara cierta estabilidad económica y reconocimiento social a través de un hombre.

Era derecho del varón elegir a la mujer para el matrimonio; sólo algunas familias arreglaban los matrimonios por interés. En la sociedad novohispana, durante los dos primeros siglos, se respetó lo declarado en el concilio de Trento sobre la elección libre del cónyuge sin que los padres pudieran opinar; en el siglo XVIII, cuando la represión y el control de la sexualidad eran mayores, los padres insistían en supervisar la elección del cónyuge para el matrimonio de los hijos en función de los intereses de la familia o del grupo étnico-social, para fortalecerlo, como se ha mencionado. La palabra de casamiento, verbal o por escrito, no cumplida por parte de un hombre, ameritaba la denuncia de la mujer frente a las autoridades eclesiásticas.

El varón vivía la poliginia aceptada socialmente, haciendo de su virilidad el símbolo de su prestigio social. El ejercicio de la sexualidad se daba a través de relaciones extraconyugales; el joven soltero mantenía relaciones prematrimoniales, a veces cometiendo adulterio; su asistencia a las casas de mancebía existentes en la Nueva España desde la primera mitad del siglo XVI lo preparaba, en la sociedad colonial, para el matrimonio con una joven virgen y casta. El hombre novohispano, a lo largo de su vida conyugal, conservaba estos comportamientos y seguía manteniendo relaciones extraconyugales que le reportaban prestigio, pero lo limitaban para expresar abiertamente el amor a la esposa, por considerarlo signo de debilidad, característica femenina. De tal manera, para el hombre que sentía un amor incontrolable y apasionado la respuesta era simple: era víctima de un maleficio provocado por alguna mujer. El hombre buscaba en la relación sexual su propia satisfacción; como el catolicismo negaba el

placer femenino, no se preocupaba por satisfacer a su pareja. El control y el saber sobre la sexualidad de la pareja los ejercía el varón; a la mujer se le permitía la expresión del amor sublimado, como parte de su personalidad social.

El prestigio masculino

El prestigio del hombre se basaba en el ejercicio y la reafirmación cotidiana de su virilidad; hacía del cortejo un arte; alcanzar los favores de las mujeres le permitía ser reconocido como fuerte y potente, un hombre de honor, virtudes simbólico-sociales que al lado de la posesión de dinero, de la suerte en el juego y de saber jinetear conformaban el ideal de la personalidad masculina. Los hijos eran pruebas vivientes que demostraban esa virilidad. Las mujeres de los otros eran un reto constante; en respuesta, exageraba el cuidado de la honra de las mujeres de su casa, esposa, hermanas e hijas, pues de ellas dependía, en gran medida, su prestigio social. Por lo tanto, la virginidad era sumamente valorada y requisito exigido para el matrimonio; perderla era responsabilidad de la mujer por flaqueza, aun cuando existiera palabra de matrimonio empeñada. Su destino quedaba trazado: si tenía suerte quizá podría entablar una relación de concubinato. La mujer que no llegaba virgen al matrimonio podía ser repudiada por el marido, quien guardaba la dote como indemnización. De igual manera, la mujer era la responsable del adulterio, por debilidad y por no saber resistir los galanteos del hombre que la incitaba a las "tentaciones de la carne". Se la castigaba depositándola en una casa de honra, en la cual los protectores frecuentemente la explotaban como sirvienta. Si se trataba de una mujer española otra alternativa era recluirla en algunos de los recogimientos, instituciones que, aunque insuficientes, protegían a una parte de las mujeres abandonadas, viudas o huérfanas. La finalidad en ambos casos era reprenderla y educarla durante el plazo fijado por las autoridades eclesiásticas; quedaba como privilegio del marido reiniciar la vida conyugal.

El prestigio femenino

La mujer, antes de obtener prestigio, debía contar con el reconocimiento y la existencia social que le proporcionaba el hombre con el que cohabi-

taba, ya fuese el esposo, el amante o el padre. El prestigio llegaba con el buen desempeño de su papel social de procreadora y se acrecentaba si era buena administradora de su casa, trabajando sin descanso, además de ser casta, fiel y piadosa.

En la Nueva España, siguiendo los patrones impuestos por los españoles, la concepción, el embarazo y el parto fueron actividades y preocupaciones de mujeres. Como reproductoras, las mujeres se apoyaban mutuamente estableciendo lazos solidarios entre madres e hijas, parientas, amigas y vecinas, para el buen cumplimiento de su destino social.

Fueron parteras indias y mestizas las que atendieron los alumbramientos de la población mayoritaria novohispana, españolas incluidas. Lo hicieron a la manera tradicional, supervisando el embarazo; llegaban días antes del parto y se retiraban días después del alumbramiento; así, la reproducción acercó a las mujeres de los diferentes grupos sociales. En esta actividad, que la sociedad consideraba central y fundamental en la vida de las mujeres basada en su función biológica, el hombre estuvo ausente, como lo estuvo también en la educación de los hijos pequeños, sujetos de poco interés antes del siglo XVIII; fue entonces cuando cobró importancia la educación infantil; el padre novohispano tomó conciencia de ello y se interesó sobre todo por los hijos púberes. Como sociedad patriarcal, el varón primogénito era considerado sucesor del nombre y del prestigio paterno y familiar; para él, además de la herencia, eran las atenciones y el amor del padre y también de la madre. Las hijas mujeres eran, como se ha dicho, un problema, pues debían ser cuidadas y educadas para beneficio de otro.

¿Cómo vivieron su destino social: el matrimonio y la maternidad, las mujeres que ingresaban al convento? La relación amorosa que entablaban las monjas con el Amado Esposo permitió no sólo la expresión del amor, como puede verse en las poesías de sor Juana Inés de la Cruz, sino también la manifestación de un erotismo sublimado, como lo observamos en los relatos de algunas monjas. La mujer-monja recreaba la relación con el Esposo según su capacidad y fantasía, en una relación simbólica que trascendía lo corporal. A los conventos llegaban no sólo las mujeres que por su educación experimentaban la vocación de sacrificio y dedicaban su vida a la ayuda del prójimo; también ingresaban las que deseaban estudiar, posibilidad que la sociedad masculina les negaba a menos que fuesen religiosas. Entraban además aquellas que no aceptaban cumplir el rol social de madre-esposa-procreadora, para no servir a un hombre autoritario y recibir como recompensa el maltrato y el desprecio. El encierro se

veía recompensado con la posibilidad de expresar sus sentimientos hacia el Amado Esposo ideal.

Las oraciones dedicadas a Jesús Niño permitieron recrear la ilusión de la maternidad en la mujer-monja, quien durante varias semanas, noche a noche, preparaba metafóricamente la canastilla para el nacimiento de Jesús. En los conventos las monjas se dedicaban a las niñas que les eran asignadas para su educación; con ellas formaban una familia conventual, en la cual la monja-madre y las pupilas-hijas contaban con el apoyo de sirvientas (mestizas y mulatas) que se incorporaban a la familia; los gastos de manutención eran pagados por los réditos de la dote que llevaba la mujer al ingresar al convento y con parte de las colegiaturas de las niñas.

La mujer-monja obtenía prestigio por el buen desempeño de su papel social asignado dentro de la comunidad y la sociedad, prestigio que se acrecentaba si sus hermanas monjas reconocían como extraordinaria la comunicación que entablaba con Cristo, el Amado Esposo.

De esta manera, la mujer laica y la monja, en situaciones aparentemente distintas, cumplían con los roles asignados por la sociedad: el matrimonio y la maternidad.

El poder y la magia

El poder en la sociedad occidental patriarcal se apoyó en la figura del padre que ejercía su autoridad en la familia. La desobediencia era la peor de todas las transgresiones; si además provenía de una mujer, era doblemente sancionada. En la Nueva España las relaciones entre los sexos eran asimétricas, superioridad para el hombre aceptada por la mujer, llegando al reconocimiento social de la inferioridad femenina. La mujer, considerada menor, siempre infantil, era educada primero por el padre y después por el esposo; la violencia y el maltrato físico, como medidas correctivas, eran cotidianos para la mujer novohispana, lo que afectaba a los hijos en su educación y percepción de la relación entre los sexos: en el caso del varón amar a una mujer inferior y débil y, en la mujer, aceptar a un dueño sin protesta alguna. Estas relaciones de poder marcaron asimismo los vínculos familiares estableciendo un fuerte conflicto en los hijos: amar a la madre débil e inferior sin poder defenderla para no enfrentar al padre con la crítica y la desobediencia, pues era ir en contra de su autoridad y de la norma social establecida que, de adulto, tendría que acatar para asegurar la reproducción social.

En la Nueva España la magia se encontraba al margen de la religión. Como evidencia de la objetivación del deseo, y al proporcionar seguridad al individuo para lograr sus fines, sin tomar en cuenta la decisión divina, era duramente sancionada. Todas las prácticas que recurrían a la magia eran consideradas supersticiosas y sujetas a ser denunciadas ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, institución que vigilaba el cumplimiento de las normas religiosas y morales de la sociedad. A través de los expedientes de hombres y mujeres denunciados o procesados por los inquisidores novohispanos, se observa que los fines para los cuales se usó la magia amorosa estaban directamente vinculados con las relaciones de poder entre las clases étnico-sociales y entre los sexos.

Con una muestra, para los tres siglos, de 250 casos del archivo del Santo Tribunal de la Inquisición, se puede decir que, a nivel de los grupos sociales, se establece una cadena en el conocimiento y la práctica mágicos. El origen del conocimiento fue mayoritariamente indígena, los intermediarios en su transmisión fueron más mulatos y mestizos, y los beneficiados con la práctica en su mayoría españoles. Entre los sexos, fueron mayoritariamente las mujeres quienes recurrieron a las prácticas de magia amorosa.

Es interesante señalar las dos alternativas para el ejercicio de la magia amorosa. Una eran los especialistas, a veces curanderos, a los que se les pagaba en especie o con dinero, quienes hacían ceremonias en las que usaban diferentes técnicas para lograr el objetivo deseado por el consultante. La otra alternativa era de carácter individual: el ejecutante adquiría el conocimiento por transmisión oral; clandestinamente se aseguraba de la eficacia de la práctica, con ejemplos para convencerse y ejecutarla, consciente de cometer un delito que perseguía la Inquisición.

Los sexos y la magia amorosa

Las diferencias entre los objetivos de hombres y de mujeres que recurrieron a la magia amorosa como solución a sus deseos y problemas fueron definidas por el rol social impuesto a cada uno de los sexos.

El hombre. La magia funcionaba como apoyo, daba seguridad al hombre para cumplir con su difícil papel social de ser siempre fuerte, viril, galante, soporte económico y autoridad en la familia, en una sociedad de competencia y confrontación constantes, en la cual, con el desarrollo del capi-

talismo, se fomentaron el individualismo y la represión de la emotividad masculina.

Inmersos en una sociedad patriarcal, los varones buscaron en la magia favorecer su virilidad, símbolo de su prestigio. La poliginia, reconocida socialmente, era la característica a consolidar cada día; "alcanzar mujeres" con fines de relaciones eróticas, en general extraconyugales, ser queridos, deseados y admirados por las mujeres, eran los objetivos más buscados. Los varones también se acercaban a la magia como medio para obtener buena suerte en el juego, hacer fortuna, ser buen jinete y ganar en las riñas para ser reconocido como valiente.

Los escasos documentos que reflejan las preocupaciones masculinas relacionadas con el matrimonio se centraron en lograr el casamiento, conservar a la esposa y quitarle lo celosa y, en un solo caso, olvidar a una mujer.

La mujer. La situación de franca inferioridad social de la mujer y la negación de su capacidad amorosa y erótica la obligaron a buscar recursos que, como mecanismos de equilibrio social, le permitieran sobrevivir no sólo física sino socialmente. Para la mujer la magia, al igual que la religión, fue un recurso de resistencia al poder establecido. La mujer recurrió a la religión como mecanismo de resistencia pasiva, buscando la protección o el consuelo de Dios, la Virgen y los santos por medio de sus plegarias para lograr el amor de un hombre, establecer una relación y conservarla, pero, sobre todo, para evitar el frecuente maltrato y abandono a que se veía sometida. Frente a la falta de respuesta de las divinidades celestes, la mujer tomaba en sus manos su propio destino y se acercaba a las prácticas mágicas convencida de que, manipulando las fuerzas sobrenaturales, lograría revertir el orden social; adquiriendo fuerza y seguridad incursionaba en el ámbito de lo masculino para atacar al hombre en el símbolo de su prestigio social, la virilidad. También se veía obligada a irrumpir en el ámbito de lo masculino cuando, por abandono o viudez, tenía que ingresar al mercado de trabajo para funcionar como cabeza de familia y sostener a sus hijos.

Magia amorosa y matrimonio

Las mujeres fueron la población mayoritaria que recurrió a las prácticas de magia amorosa con fines concretos de propiciar y proteger las condi-

ciones que le permitieran desempeñar su papel social de mujer-esposa-procreadora-madre y, en tiempo y espacios extraordinarios, incursionar en el ámbito de lo masculino para disfrutar, con el deseo, de los privilegios de los hombres.

Así, los objetivos de la mujer se vieron atravesados por el deseo de amar y ser amada, de tener a su lado a un hombre que le permitiera existir socialmente y le resolviera la situación económica, pero también de ser deseada y solicitada por muchos hombres. La mujer educada para el matrimonio y la reproducción refleja, en los documentos inquisitoriales, intereses centrales como atraer a un hombre con fines matrimoniales o de amancebamiento, ya casada retenerlo, hacerlo volver si la abandonaba, o saber si había muerto lejos de ella, para concertar una nueva relación.

La competencia a que era sometida la mujer para conquistar a un hombre que le diera existencia social a través de su nombre, generaba entre las mujeres una rivalidad cotidiana, que se veía reforzada por la infidelidad masculina. La mujer, para protegerse, recurría a la adivinación para saber si su hombre tenía otra mujer; alejarlo de ella era su deseo, buscando que no estuviera "distraído" y sólo se fijara en ella. Estos objetivos los compartían por igual las mujeres casadas y las concubinas, quienes trataban de satisfacer a su hombre para lograr, apoyándose en la magia, "que estuviera contento".

Como se ha mencionado, la relación desigual entre los sexos le daba al hombre el poder para amonestar a la mujer con castigos corporales; la excusa era educarla y reprenderla si no observaba el comportamiento establecido por el marido. El maltrato cotidiano a que era sometida la mujer, en el que el alcoholismo masculino representaba un factor importante, ameritaba la intervención del tribunal eclesiástico sólo en los casos en que la vida de la mujer corría peligro; se dictaminaba entonces la "separación de cuerpos", y no el divorcio. La mujer golpeada y humillada recurría a la magia amorosa buscando ser bien tratada y querida por el esposo; algunas, más audaces, la practicaron con el propósito de "amansar o asimplar" al hombre con el que cohabitaban para "quitarle lo bravo".

Cuando el maltrato, la falta de amor y respeto se hacían intolerables, mujeres valientes, consideradas transgresoras por atentar contra el hombre y su poder, recurrían a la magia para "librarse del marido", aun cuando la precaria situación económica fuera agobiante, ya que preferían la miseria a los golpes, los castigos o la muerte. Aborrecerlo y dejarlo de amar por medios mágicos eran finalidades menores; el odio y el resentimiento llevaron a algunas mujeres a atacar la virilidad, símbolo del prestigio social

Figura 2. Imagen y oración contemporánea a santa Marta, invocada con fines amorosos.

masculino, cuestionando los privilegios de una sociedad patriarcal. Éste fue el objetivo último; con un tinte de venganza personal y social trataron de obtener poderes sobrenaturales para dominar al hombre, sujetarlo y ligarlo. No conformes con provocarle al varón esta muerte social, usaron la magia para darle muerte física a su dominador como solución definitiva a sus pesares. No contaban con elementos para considerar que la solución individual no modificaba la relación social entre los sexos.

Mestizas y mulatas buscaron en la magia amorosa la solución a su inestable situación social. Que las quisieran los hombres, las desearan con fines eróticos y no las olvidaran ni abandonaran si las conocían carnalmente, eran objetivos que pretendían lograr para obtener dinero y poder mantener a sus hijos, generalmente ilegítimos.

La práctica

En la Nueva España se pueden percibir los procesos de continuidad y persistencia en las prácticas de magia amorosa durante los tres siglos de la Colonia.

En el siglo XVI se le otorgó todo el poder a la palabra. La palabra mágica, oraciones y conjuros, refleja una creencia y dependencia absolutas de la divinidad para obtener los deseos amorosos y eróticos. Las oraciones a santa Marta, Cristo, san Julián y la Estrella se usaban con mayor frecuencia junto con diversos conjuros. Asociada con algunas de estas oraciones aparece la adivinación.

Durante el siglo XVII la represión ejercida por el Santo Oficio es evidente, pues se registraron mayor número y variedad de casos. La vigencia de la palabra mágica se muestra en las oraciones a santa Marta la Buena y santa Marta la Mala, el Ánima Sola, la Señora de Belén y los Demonios, al lado de las cuales aparecen la de la Estrella y la de las Habas.

En ese siglo cobraron importancia los polvos amatorios que, puestos en alimentos o desleídos en las bebidas, se confeccionaban con diversas plantas medicinales de origen indígena y español, a las que se les conferían poderes mágicos. El pájaro *huitzitzilin* o chupamirto, símbolo del dios Huitzilopochtli, usado por los guerreros mexicas como amuleto, disecado y colocado en la rodela protegía y permitía "ver mejor" al enemigo durante los combates; en la Colonia, seco, tostado y molido, se utilizaba con fines amorosos. Los sesos de asno, ciervo, zopilote y gato, tostados y en polvo,

servían para amansar al marido; la cabeza de cuervo, tórtola, golondrina y aura para provocar el amor, y los gusanos, cresta de gallo, moco de guajolote, cochinillas, *huitzitzilin,* lagartijas y ciertas cucarachas fortalecían la potencia en los hombres.

Se consideraba que las secreciones como el semen y el menstruo, así como las uñas y el pelo, guardaban parte de la personalidad del individuo. Las mujeres daban a beber el menstruo o el agua con la que se lavaban las partes íntimas con el fin de despertar amor y deseo en los hombres, pero también para retenerlo. Como amuleto para asegurar el amor y la fidelidad se usaban relicarios con el cabello del ser amado, uñas, semen o un pedazo de alguna prenda de vestir. Para atraer y retener al ser querido aparece con gran eficacia la piedra imán, usada actualmente con idénticos fines. El hueso de muerto provocaba sueño letárgico en el esposo o familiares, para favorecer el encuentro entre los amantes.

En el siglo XVIII la palabra mágica expresada en oraciones perdió importancia; los novohispanos se inclinaron por prácticas más concretas, entre las cuales la más usada fue el chupamirto o *huitzitzilin* como amuleto preparado y diferenciado ya para hombres y mujeres, como se puede adquirir hoy en día en los mercados de todo el país. Los polvos amatorios se seguían confeccionando con el chupamirto seco y tostado, y con diversas plantas usadas en la medicina tradicional, como peyote, puyomate, siempreviva, diferentes tipos de rosas, albahaca, flor de maravilla y sábila; estos polvos se tomaban en infusión, desleídos en alguna bebida o mezclados en la comida. Los polvos amatorios confeccionados con diversos animales eran usados por las mujeres para asegurar el amor y evitar el maltrato del hombre amado.

Oraciones a san Ramón, al Justo Juez, san Cipriano, o las conocidas coplas del Estafiate eran también recursos para el amor.

El hueso de muerto y la tierra de sepultura para provocar sueño protegían a los amantes en el siglo XVIII.

Aparentemente el menstruo y el agua de lavatorio fueron menos registrados por los funcionarios inquisitoriales; son prácticas que sobreviven hasta nuestros días para asegurar la fidelidad del hombre. En cambio, aparece consignado con mayor frecuencia que en el siglo anterior el uso de cabello, uñas y dientes en la confección de amuletos. La piedra imán, sin duda, fue de los amuletos más solicitados, por su efectividad para atraer al ser amado.

Puede concluirse que, en el México contemporáneo, se vive bajo la concepción judeocristiana patriarcal impuesta desde el siglo XVI. En general

el poder es ejercido, en lo político, social y familiar, por el hombre. Sólo en ciertos sectores la presencia femenina empieza a ser significativa; sin embargo, los grupos mayoritarios de la sociedad mexicana reproducen las relaciones sociales entre los sexos de manera muy cercana a como se daban en el México colonial.

En momentos de crisis, la religión y las prácticas mágicas se revitalizan. Los creyentes buscan en lo sobrenatural seguridad para explicar una realidad que, muchas veces, es adversa y en la cual están obligados a participar. En nuestra sociedad prevalece la dinámica de las relaciones de poder características del capitalismo, que acentúan las diferencias entre las clases y los sexos. Por lo tanto, no debe extrañar que mujeres y varones sigan recurriendo a las prácticas de la magia amorosa con idénticos fines que sus compañeros novohispanos, lo que permite explicar la persistencia y continuidad de estos procesos culturales, pues gran parte de las prácticas actuales tienen raíces coloniales. Para constatarlo basta observar los puestos de yerbas medicinales en los mercados de la ciudad de México, por ejemplo el mercado de Sonora, que ofrecen a los solicitantes una gran diversidad de prácticas de magia amorosa y de magia propiciatoria para la buena suerte en general.

En algunas comunidades indígenas contemporáneas se conserva, en la cosmovisión, la dualidad genérica y la concepción del equilibrio cósmico y social, trascendiendo en una relación más igualitaria entre los sexos.

Bibliografía básica

ARROM, SILVIA M.

1976 *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico (1800-1857)*, México, D. F., SEP.

BASTIDE, ROGER

1947 *Eléments de sociologie religieuse*, París, A. Colin.

ELIADE, MIRCEA

1963 *Aspect du mythe*, París, Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL

1976 *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, París, Gallimard.

FROMM, ERICH

1971 *Y seréis como dioses*, Buenos Aires, Paidós.

GARIBAY K., ÁNGEL MARÍA

1965 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, D. F., Porrúa.

GONZALBO, PILAR

1987 *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, D. F., El Colegio de México.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

1958 *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México, D. F., El Colegio de México.

LAVRIN, ASUNCIÓN

1991 *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, D. F., CNCA-Grijalbo.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, D. F., UNAM, 2 vols.

MALVIDO, ELSA

1990 "El uso del cuerpo femenino en la época colonial, a través de los estudios de demografía histórica", en Patricia Galeana de Valadés, (comp.), *Universitarias latinoamericanas. Liderazgo y desarrollo*, México, D. F., UNAM-Gobierno del Estado de Guerrero: 17-33.

MEDINA, JOSÉ TORIBIO

1987 *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, D. F., UNAM-Miguel Ángel Porrúa.

MENDIZÁBAL, MIGUEL OTHÓN DE

1946 "El origen de nuestras clases medias", en *Obras completas*, México, D. F., Carmen H. Vda. de Mendizábal, t. II: 559-571.

MOTOLINÍA (TORIBIO DE BENAVENTE)
1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, D. F., UNAM.
MURIEL, JOSEFINA
1974 *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*, México, D. F., UNAM.
1982 *Cultura femenina novohispana*, México, D. F., UNAM.
ORTEGA, SERGIO (COMP.)
1988 *El placer de pecar y el afán de normar*, México, D. F., Joaquín Mortiz-INAH.
1985 *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, D. F., Grijalbo.
QUEZADA, NOEMÍ
1975 *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencias en el México colonial*, México, D. F., UNAM.
1987 "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: Siglo XVI", en *Anales de Antropología*, vol. XXIV: 263-287.
1988 "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: Siglo XVII", en *Anales de Antropología*, vol. XXV: 329-369.
1989 "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: Siglo XVIII", en *Anales de Antropología*, vol. XXVI: 261-295.
SAHAGÚN, BERNARDINO DE
1979 *Códice florentino*, México, D. F., Archivo General de la Nación, 3 vols.
SEED, PATRICIA
1991 *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, D. F., CNCA-Alianza Editorial.
SEMINARIO DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES Y RELIGIÓN EN MÉXICO COLONIAL
1982 *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, D. F., SEP-Fondo de Cultura Económica.

Bioantropología de la población mexicana

Carlos Serrano S.*

La población prehispánica

El poblamiento antiguo de México se remonta a hace por lo menos 30 mil años. Artefactos líticos, huellas de hogares y restos óseos evidencian la presencia del hombre en esos tiempos. Su hallazgo y estudio se iniciaron a fines del siglo XIX, en los primeros ensayos que abordaban el problema de la antigüedad del hombre en México. Aun cuando hoy día las evidencias son todavía escasas, permiten, sin embargo, delinear las características físicas y culturales de los grupos humanos que protagonizaron la etapa del arribo y dispersión del hombre prehistórico en América. En épocas posteriores la expansión demográfica y el desarrollo cultural de los pueblos aborígenes pueden examinarse con una información más amplia.

El estudio de los restos óseos humanos hallados en sitios prehistóricos y arqueológicos corresponde al campo especializado de la antropología física. Constituyen estos restos la fuente principal de información para lograr el conocimiento de los rasgos físicos y las relaciones biológicas entre los grupos que habitaban diferentes regiones, así como su estado de salud, que puede deducirse de las lesiones identificadas en los huesos, la tasa de mortalidad infantil y, en general, el promedio de duración de la vida y la

*Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

composición por edad y sexo de la población. Se llega a integrar de esta manera una imagen biológica de los grupos humanos antiguos, sin perder de vista el contexto sociocultural que los caracterizó en su desarrollo histórico.

Los pobladores primigenios

Como se sabe, el actual territorio mexicano fue escenario de un vastísimo lapso de desarrollo cultural prehispánico, desde muchos milenios antes de nuestra era hasta el tiempo del primer contacto con los conquistadores. ¿En qué momento puede atestiguarse la presencia de los primeros pobladores por sus propios restos óseos?

Los restos del llamado "hombre de Tepexpan", hallado en la cuenca de México hacia 1947, fueron la cita recurrente durante varios lustros, cuando se hacía referencia al hombre antiguo en México. Se les había calculado una antigüedad de 11 mil años antes del presente, aunque estudios posteriores modificaron esta datación asignándoles 5 mil y acaso 2 mil años antes del presente. Las características originalmente identificadas de edad y sexo fueron también revaloradas.

Hacia 1984 se recobró en Chimalhuacán, México, un esqueleto fosilizado que podría tener una antigüedad mayor de 20 mil años. Un cráneo exhumado durante la construcción del tren subterráneo de la ciudad de México, en San Hipólito, y un ejemplar extraído en Tlapacoya, México, podrían ubicarse en un lapso de antigüedad de 12-14 mil años, pero no se cuenta con fechamientos precisos.

Aunque menos antiguos, son importantes también como testimonios de la presencia remota del hombre en México los restos encontrados en San Vicente Chicoloapan y Xico, Estado de México, el Peñón de los Baños y Santa María Astahuacán, en el Distrito Federal, cueva del Tecolote y Huapalcalco, Hidalgo, y Tehuacán y Valsequillo, Puebla. Se trata de restos esqueléticos pertenecientes a los primeros grupos de cazadores-recolectores, muchos en estado fragmentario o incompletos. Corresponden al periodo 12000 a 4500 antes del presente, es decir, la llamada época precerámica, periodo anterior a la invención de la agricultura, en la cual los medios de subsistencia se basaban en la recolección, la caza y la pesca.

Se los ha encontrado en 25 sitios y pertenecen a 38 individuos. Sin embargo, sólo un número menor de estos restos permite la reconstrucción de la apariencia física del hombre en esa época.

Eran estos primeros pobladores descendientes de los cazadores siberianos que en épocas remotas, con toda probabilidad hace de 40 a 50 mil años, pasaron al Nuevo Mundo en pos de sus piezas de caza, a través del estrecho de Bering, y alcanzaron en algunos milenios las regiones más australes del continente, hasta entones deshabitadas.

El estudio de los restos craneales indica que eran individuos pertenecientes a grupos dolicoides, o sea de cabeza alargada, carácter antropológico propio de los primeros *Homo sapiens* que poblaron el Viejo Mundo. Puede citarse, al respecto, el notable parecido entre el cráneo de Tlapacoya, antes citado, y los ejemplares de la cueva superior de Chu-ku-tien, en China, que podemos ubicar en un nivel cronológico semejante, lo cual podría hablar de una afinidad biológica estrecha entre la población precerámica de la cuenca de México y la asiática del Paleolítico superior ya mencionada.

Ha de agregarse al perfil somático de estos primeros pobladores su robustez ósea y una estatura mayor, en promedio, que la de las poblaciones más tardías; se observa con frecuencia un desgaste dentario muy pronunciado, de acuerdo con su patrón dietético de cazadores-recolectores y, en el mismo sentido, la notable ausencia de patología bucal.

Debe mencionarse, finalmente, que los especialistas que estudian el poblamiento antiguo de América han considerado la posibilidad de algunos aportes humanos procedentes de otras regiones geográficas: Polinesia, Melanesia, Australia y aun Europa, en épocas igualmente remotas o más recientes. Sin embargo, las características físicas de los indígenas americanos, según las investigaciones somatológicas realizadas en sus descendientes actuales y en los restos esqueléticos prehispánicos de esas poblaciones, indican la influencia fundamental de la emigración asiática en la constitución de la población aborigen americana, incluyendo en ella a los pueblos indígenas de México.

Diversificación poblacional mesoamericana

En épocas más recientes de la cronología prehispánica, desde hace aproximadamente tres milenios, el número de restos esqueléticos disponibles para estudio se incrementa y permite un conocimiento más adecuado de las características físicas y otros aspectos biológicos de los grupos humanos que habitaban en ese momento. Se trata ya de los portadores de las altas culturas mesoamericanas identificadas arqueológicamente.

Una primera constatación que ofrece el estudio de estos restos es la existencia de una variabilidad más amplia de las características físicas de estos pueblos.

La heterogeneidad somática que se observa podría ejemplificarse con caracteres como la forma del cráneo y la estatura.

En los grupos prehispánicos del norte de México, como los pericúes de Baja California y los laguneros, en Coahuila, encontramos una dolicocránea neta (cabeza alargada), que recuerda la característica ya mencionada de los habitantes más antiguos, la cual contrasta gradualmente con la forma redondeada del cráneo (braquicefalia) de los pueblos mesoamericanos, como puede observarse en especial en los grupos indígenas de la costa del Golfo, particularmente los totonacos, y los mayas de Yucatán.

En cuanto a la estatura, los restos óseos provenientes del norte indican tallas más elevadas que las de los grupos mesoamericanos, particularmente los del sureste. En el Altiplano la estatura resulta intermedia, alrededor de 1.60 m para los varones y de 10 a 12 cm menos para las mujeres.

¿Cómo podría explicarse esta diversificación somática en los pueblos prehispánicos de México a partir del sustrato humano más antiguo del país, el de los pueblos dolicoides prehistóricos?

Una primera propuesta es la llegada de inmigrantes braquicéfalos portadores de alta cultura, provenientes de Sudamérica siguiendo la línea costera del Pacífico, que habrían arribado finalmente al centro de México y desplazado a los cazadores-recolectores que allí habitaban.

Se puede proponer como una explicación alternativa que se haya producido un proceso de braquicefalización en Mesoamérica como fenómeno microevolutivo que modificara *in situ* las poblaciones referidas; este fenómeno, por lo demás, estaría asociado con el advenimiento de la práctica agrícola. Hacia el año 1300 a. C. observamos en sociedades aldeanas como Tlatilco y Cuicuilco una tendencia franca a la braquicefalia, la cual encontraremos enseguida plenamente establecida en numerosos pueblos indígenas.

Se trataría de un fenómeno análogo al observado en otras regiones del planeta, en las cuales el proceso de braquicefalización se asocia en la escala del tiempo con el desarrollo de la agricultura.

Podría decirse al respecto que el tránsito de la caza-recolección al cultivo (que en Mesoamérica se ubica entre 7000 y 4500 antes del presente) y más precisamente la revolución neolítica, con su fermento civilizatorio, significó una transformación profunda de la sociedad, pero también la gestación de una nueva población con características físicas modificadas.

Los factores desencadenantes de este fenómeno escapan aún a nuestro conocimiento, pero tienen que ver muy probablemente con el relajamiento de las presiones selectivas en relación con la forma del cráneo y los cambios habidos en las pautas de alimentación (tipo y cantidad de alimentos y forma de consumo en las sociedades agrícolas). El papel de las migraciones y el intercambio genético entre grupos quedaría integrado al cuadro descrito como otro factor de cambio cuando los grupos humanos, en cierto grado diferenciados biológicamente, entraron en la compleja dinámica poblacional que caracteriza el proceso histórico mesoamericano subsecuente.

Así, los gradientes somáticos mencionados en la forma de la cabeza y la estatura, con sus valores intermedios en el centro de México, podrían ser resultado de los intercambios genéticos entre los grupos que mantuvieron una economía de caza-recolección y conservaron muchas características físicas heredadas de sus antepasados prehistóricos, y sus vecinos mesoamericanos. Las fluctuaciones de la frontera septentrional de la región mesoamericana que la arqueología ha evidenciado, y las incursiones chichimecas al sur, a las que se refieren las fuentes históricas, por ejemplo, hablarían en este sentido.

Deformación craneal intencional y mutilación dentaria

Otros rasgos referentes al aspecto físico de los antiguos habitantes de México se vinculan con algunas costumbres muy difundidas en Mesoamérica, que alteraban la apariencia corporal: las deformaciones intencionales de la cabeza y las mutilaciones dentarias.

Ambas prácticas son conocidas en otras partes de América y del mundo, pero en Mesoamérica lograron un profundo arraigo. Sus fines eran principalmente estéticos, aunque en sus orígenes pudo haber existido una finalidad ritual, religiosa o de diferenciación social.

La modificación de la morfología cefálica se realizaba en los recién nacidos, aprovechando la plasticidad de los huesos craneales en esa edad; se aplicaban dos planos compresores, uno anterior y otro posterior, para lograr el aplanamiento de la frente y de la nuca, este último en forma vertical o inclinada (deformación tabular erecta u oblicua). En ambos casos se ocasionaba una expansión lateral de las paredes craneales que completaba la imagen de la cabeza que se deseaba lograr.

Podía utilizarse también, para lograr este resultado, la cuna deforma-

toria: se inmovilizaba la cabeza de la criatura, sujetándola sobre la base de la cuna, utilizando ésta como plano compresor, tal como incluso aparece representado en figurillas de barro de las culturas prehispánicas.

El primer ejemplo de esta costumbre deformatoria en México data de hace unos cinco mil años; en épocas subsecuentes se generaliza a prácticamente todos los grupos mesoamericanos, al grado de que los cráneos prehispánicos no deformados intencionalmente son muy escasos. El auge de esta práctica se comprueba, además, con las abundantes representaciones en esculturas, pinturas murales y bajorrelieves, y a través de las descripciones hechas por los cronistas a raíz de la Conquista.

Las modalidades de la deformación craneal empleadas manifiestan cierta tendencia de utilización diferencial por época y región, aunque no en su empleo de acuerdo con el sexo. Se podrían así delinear ciertos "estilos" preferenciales, de carácter étnico, entre los olmecas, los totonacas o los mayas, por ejemplo.

Debe mencionarse, por último, que las deformaciones artificiales del cráneo no alteraban en absoluto las funciones intelectuales, a menos que su intensidad fuera tal que pusiera en peligro la vida del sujeto. No es de extrañar que las compresiones ejercidas para lograr deformaciones cada vez más intensas —tal vez más deseables socialmente— ocasionaran en algunos casos el fallecimiento de los infantes sujetos a tal manipulación.

En cuanto a las mutilaciones dentarias, se trataba de una práctica de modificación del borde de las piezas dentarias —incisivos y caninos— mediante limaduras, para obtener formas más o menos complicadas, o bien incrustar disquitos de materiales pétreos como jadeíta, pirita o turquesa, en pequeñas cavidades practicadas en la cara anterior de esas piezas dentarias. Tales modificaciones se combinan de diversas maneras en la dentadura formando lo que se conoce como "patrones de mutilación dentaria". Los más vistosos y elaborados proceden de la región oaxaqueña y, principalmente, de la zona maya, en la época de su gran esplendor (siglos VI-VIII d. C.).

Las mutilaciones dentarias eran practicadas en sujetos adultos, con mayor frecuencia en el sexo masculino, y tenían fines estéticos, aunque en su origen la motivación pudo ser de otro orden, probablemente como identificación de grupo o diferenciación social.

Así, el profundo cambio que significaron el advenimiento de la agricultura, el sedentarismo y la vida urbana, tal como sucedió en otras partes del mundo, no dejó de reflejarse en el terreno de la salud y la enfermedad en el ámbito mesoamericano. En los primeros asentamientos aldeanos

aparecen casos de afecciones de origen nutricional, sobre todo en restos infantiles, cuyo número se incrementa en épocas posteriores en la cuenca de México, por ejemplo; este fenómeno contrasta con la disponibilidad de recursos, producidos localmente y obtenidos de otras regiones. No obstante, las desiguales condiciones de vida en una sociedad fuertemente estratificada condicionaron un acceso diferencial a los productos de la dieta y, en consecuencia, las manifestaciones de morbilidad aludidas.

Por otra parte, los pueblos mesoamericanos llegaron a conocer ampliamente los procedimientos terapéuticos para el tratamiento de ciertos males. Para ello disponían de un sinnúmero de plantas medicinales que fueron descritas con gran interés en los siglos XVI y XVII para darlas a conocer a la medicina europea.

Cabe recordar, además, que la presencia de trepanaciones en algunos cráneos prehispánicos es una prueba del gran adelanto alcanzado en el campo de la medicina y de su vasto conocimiento de la anatomía humana. Esta práctica quirúrgica, cuya antigüedad se remonta en Mesoamérica a hace unos dos mil años, fue más frecuente en la zona oaxaqueña y el centro de México. Se realizó principalmente con fines curativos en los casos de traumatismo, empleando las técnicas de raspado o taladro. La regeneración del tejido óseo consecutiva a la operación, que se aprecia en varios casos, prueba que algunos individuos sobrevivieron a la intervención.

Pese a tales adelantos, el promedio de duración de vida entre los pueblos prehispánicos fue más bien reducido. La edad a la muerte en los numerosos esqueletos exhumados en excavaciones arqueológicas pocas veces va más allá de la edad adulta joven, cuyo límite superior se sitúa en los 35 años. La mortalidad infantil era muy elevada, lo cual se evidencia en el abundante número de entierros de niños que se han excavado, entre los cuales son muy frecuentes los de menores de 7 años. Tales hallazgos, sin embargo, concuerdan con las observaciones realizadas en diversas poblaciones antiguas de otras regiones del mundo con un avance tecnológico similar.

No obstante los avances de organización y logros sanitarios en las urbes mesoamericanas, la imagen obtenida es la de una calidad de la vida urbana no enteramente satisfactoria para un porcentaje sustancial de la población. La carga de infecciones endémicas y enfermedades parasitarias debería considerarse como un factor de peso en relación con la estabilidad demográfica y el desarrollo urbano de las culturas mesoamericanas.

La población indígena se incrementó en los siglos inmediatamente anteriores a la Conquista. Su vigor demográfico y sus logros culturales, consecutivos a su adaptación milenaria al variado hábitat que el país le

ofrecía, le permitieron sortear en gran medida los factores adversos que sobrevinieron con la Conquista española, y proyectarse en la población contemporánea de México.

El impacto biológico de la Conquista

Desde el punto de vista de la biología de población, pueden señalarse dos aspectos resultantes de la conjunción de los diferentes pueblos que propició la Conquista y colonización de América: el impacto de las nuevas enfermedades y el proceso de mezcla genética de la población nativa.

El factor enfermedad se constituyó en un actor relevante en la Conquista del Nuevo Mundo. En efecto, los aborígenes americanos poseían un patrón inmunológico adaptado a agresiones patológicas limitadas y específicas. El cedazo del clima ártico, en su antigua emigración a América, eliminó los gérmenes de muchas enfermedades de allende el Atlántico. Al establecerse el contacto con europeos y africanos, la población nativa sufrió el devastador impacto de las enfermedades del Viejo Mundo: fiebres eruptivas, viruela, sarampión, tifo y otras similares. Catorce epidemias entre 1520 y 1600 en México, aunadas a la depauperación biológica producida por el maltrato y el trabajo excesivo impuestos a los indios, dieron por resultado la depresión demográfica indígena del siglo XVI.

En el momento de la Conquista había en México unos cuatro a cinco millones de indígenas, o incluso el doble de este número, según algunos autores. Esta población se redujo de manera drástica un siglo después, cuando no se contaba más de un millón y medio de habitantes indígenas. La densidad de la población aborigen soportó, sin embargo, este fenómeno, y logró una recuperación paulatina en su conjunto, a pesar de que desaparecieron por completo innumerables etnias.

El mestizaje en el México colonial

Es un hecho que el mestizaje biológico se produce de manera natural dondequiera que se encuentren representantes de dos o más poblaciones racialmente distintas. Los ejemplos son numerosos en todo el mundo y en todas las épocas. La forma y la intensidad que asume la mezcla dependen de los factores sociales e históricos particulares.

En México este fenómeno se inicia en la península de Yucatán cuando Gonzalo Guerrero y Jerónimo de Aguilar se incorporan a una comunidad maya después de naufragar su embarcación en aguas del Caribe. El relato de Bernal Díaz del Castillo sobre la integración del primero a la sociedad indígena y su apego a los hijos engendrados es un significativo ejemplo de esta temprana mezcla biológica. Más tarde, consumada la Conquista, el hijo procreado por Cortés y doña Marina, Martín, es un nuevo ejemplo histórico bien conocido de este inicio de la mezcla racial, que alcanzaría con el tiempo proporciones significativas.

Quizás el elemento más importante en el rápido incremento de la miscegenación fue la falta de mujeres europeas en la época de la Conquista. Más que la sola carencia de prejuicio racial, debió haber influido el imperativo biológico de la reproducción. Otro factor que propició el mestizaje en esos momentos fue el frecuente matrimonio de españoles con hijos de caciques indígenas, por conveniencia política y económica.

La aceptación social de la descendencia mestiza en el periodo inmediatamente posterior a la Conquista (hubo incluso hijos de estas uniones que se incorporaron a la nobleza española) disminuyó a medida que avanzaba la colonización. La sociedad colonial llegó a ser cada vez más cerrada y rígidamente estratificada, de acuerdo con la adscripción social y el linaje biológico de los individuos.

La Corona promovió una política tendiente a la separación de los tributarios indígenas del resto de la población novohispana y evitó, en general, el matrimonio mixto, europeo-indígena o afro-indio.

Estas restricciones, sin embargo, fueron pronto socavadas por la mezcla de razas, que dio lugar a las llamadas castas, formadas en gran parte por los nacimientos producidos en uniones interraciales ilegítimas.

Las castas se constituyeron así con los individuos cuya herencia biológica provenía, en diferentes proporciones y combinaciones, de españoles, indios y negros. Y aunque el término mestizo se aplicó particularmente al resultado de la mezcla de español e indígena, el resto de las castas deben ser consideradas biológicamente como mestizas.

La clasificación fenotípica popular (fenotipo = características somáticas perceptibles) abarcó una variedad de tipos físicos con sus nombres particulares: coyote, lobo, torna-atrás, no-te-entiendo, etcétera, designaciones más que pintorescas despectivas, que fueron ilustradas en numerosas obras pictóricas conservadas actualmente en museos de España y México.

La nomenclatura anterior llegó a ser compleja y confusa, difícilmente aplicable en muchos casos de individuos que a menudo eran hijos ilegíti-

mos —sin datos genealógicos— y cuyo fenotipo o aspecto físico no permitía hacer la distinción correspondiente.

La división en castas de la población novohispana obedeció más bien a causas de orden socioeconómico, cuando los descendientes de las diferentes mezclas eran ya tan cuantiosos que constituían un peligro para los privilegios de los conquistadores. Así, el prejuicio sociorracial contra mestizos y castas, a pesar de alguna permeabilidad social en la jerarquía establecida, sólo puede entenderse en el contexto social y político del régimen colonial.

Hacia fines del virreinato la composición racial de la Nueva España, con una población que puede estimarse en alrededor de 6 millones de habitantes, incluía aproximadamente un 20 por ciento de "blancos" y entre 20 y 30 por ciento de mestizos (considerando las diferentes mezclas), si bien existía aún, a pesar de su disminución relativa, una fuerte proporción de población indígena, entre 50 y 60 por ciento.

La población moderna y contemporánea

A principios del siglo XIX la población indígena, como se ha dicho, era aún demográficamente predominante, fenómeno que fue favorecido por la marcada marginación en que vivieron numerosos grupos aborígenes. Las prácticas endogámicas que prevalecieron en estos pueblos condicionaron de manera importante el mantenimiento de su patrimonio genético particular. Las vías de comunicación, deficientes y escasas, contribuyeron, asimismo, a esta situación.

El desarrollo económico que sobreviene con la industrialización iniciada en el siglo pasado ha venido incorporando progresivamente, a la vida de la sociedad nacional, a los diferentes sectores de la población del país, lo cual originó modificaciones en la estructura biológica de dichos sectores, al propiciar un mayor intercambio genético.

El crecimiento de la población urbana ha intensificado este intercambio génico al absorber un buen número de individuos procedentes del campo, en los cuales los antecedentes indígenas predominan considerablemente. La ciudad de México, principal concentración demográfica del país, es el ejemplo más palpable —que se hace extensivo cada vez más a los polos del desarrollo industrial y a la frontera norte— de este proceso de índole social cuyas repercusiones biológicas comentamos.

Así, se puede considerar que el fenómeno de mestización se ha operado en la población mexicana de una manera cada vez más intensa y generalizada.

Sin embargo, aunque México puede calificarse en términos biológicos como país mestizo —y es ostensible el predominio numérico, biológico y cultural del mestizo—, aún pueden plantearse interrogantes sobre las características étnicas y su distribución más precisa en esta población.

De esta manera, si se considera el decremento demográfico de la población indígena de México en las últimas décadas, habrá que tener en cuenta que el fenómeno del mestizaje, al cual se ha atribuido tal disminución, no siempre ha sido percibido en su acepción biológica (miscegenación), sino que se lo ha interpretado muchas veces en el sentido de transculturación o asimilación a la "cultura nacional". De esta manera la actual identificación de la población indígena, en términos sólo culturales (hablantes de lenguas nativas, patrones de vida no occidentales o sentimientos de identidad étnica), puede conducir a considerar una disminución notable de la población clasificada como indígena, y un aumento correlativo en la mestiza, cuando en términos de estructura genético-antropológica tal vez no se hayan producido cambios ampliamente significativos.

Las evaluaciones de los diversos sectores de la población mexicana en diferentes momentos de la época actual, como las efectuadas, por ejemplo, a partir de los datos censales, en los casos en que se incluyó una pretendida identificación racial del individuo, resultan por ello bastante relativas, si deseamos deslindar los aspectos biológicos del mestizaje que estamos considerando.

Características genético-antropológicas de la población actual de México

Atendiendo a los antecedentes histórico-demográficos que antes hemos comentado, podemos afirmar que la población actual de México, desde el punto de vista biológico, es preponderantemente mestiza, aunque de ninguna manera uniforme. El simple examen de algunos rasgos físicos de los habitantes de este país muestra diferencias bien marcadas, tanto si consideramos su distribución regional como si tenemos en cuenta los niveles sociales.

Dada esta heterogeneidad de la población mexicana se ha tratado de clasificarla en grupos racialmente diferenciados. Se estimaba, por ejem-

plo, que hacia 1930 estaba constituida por un 15 por ciento de blancos, un 55 por ciento de mestizos y un 30 por ciento de indígenas. Estas cifras, obtenidas a partir de apreciaciones muy subjetivas que no pueden tomarse más que con muchas reservas, indican, sin embargo, que dentro de la gran masa de población mexicana se pueden distinguir aún agrupaciones con particularidades propias. Por un lado, tenemos al conjunto de grupos indígenas que, independientemente de que mantienen en grados variables sus propias lenguas y características culturales, conservan un patrimonio genético directamente heredado de sus antepasados prehispánicos, en el cual la incorporación de genes europeos o africanos sigue siendo muy pequeña. Por otra parte, encontramos al sector de la población que manifiesta un claro predominio de ascendencia europea, en el cual el flujo de genes aborígenes es igualmente insignificante. Aunque en ninguno de los dos casos pueda descartarse el mestizaje, es posible establecer una caracterización antropológica de estos grupos respecto al grueso de la población, en la cual la mezcla racial es más evidente.

El conocimiento de la estructura genética y de los caracteres antropológicos de la población mexicana, en sus variadas manifestaciones a través de los grupos sociales, debe descansar sobre la investigación científica que permita valorar sobre bases objetivas los componentes raciales presentes y su influencia relativa en cada caso. Además de su implicación antropológica, se trata de un objetivo que trasciende al campo clínico y epidemiológico y, en general, a aplicaciones deseables en el campo de la salud. El conocimiento de la estructura biológica de la población es una meta que compete a la antropología física, para cuya consecución esta disciplina se vale de técnicas especializadas. Entre ellas se cuentan, por ejemplo, el examen del color de la piel, forma y color del cabello, y algunas medidas corporales, como la estatura y las dimensiones relativas de la cabeza, el tronco y los miembros.

Por otra parte examina, con el mismo fin, algunos rasgos hereditarios menos aparentes, como la estructura química de la sangre, determinando especialmente los tipos sanguíneos, que dependen de genes que difieren en su frecuencia en diferentes poblaciones y que permiten estudiar con mayor precisión la estructura genética de los grupos humanos.

Se puede recurrir, asimismo, a una amplia batería de características hereditarias, a nivel cromosómico y aun molecular, que la genética de poblaciones y más recientemente la biología molecular han aportado al análisis bioantropológico de poblaciones: inmunoglobulinas, enzimas, proteínas séricas, antígenos de incompatibilidad, etcétera.

Ahora bien, en México los estudios antropológicos han centrado su atención principalmente sobre los grupos de ascendencia indígena. Éstos, a pesar de su diversidad lingüística y etnológica, presentan características semejantes desde el punto de vista racial, aunque al mismo tiempo manifiestan algunos rasgos que los diferencian regionalmente.

El indígena mexicano en su apariencia externa presenta un tinte moreno de la piel, en grado variable; cabello lacio y negro, ojos café oscuro, frecuentemente con pliegues epicánticos (o sea un repliegue del párpado superior que cubre el ángulo interno del ojo, como se aprecia en los pueblos asiáticos), pómulos altos, cara ancha, barba rala y un tronco relativamente largo. Estas características son compartidas, en general, por los pueblos aborígenes americanos, y tienen mucho que ver seguramente con su antigua ascendencia común.

Sin embargo, existe en México cierta diversidad somática en los grupos indígenas: se puede señalar, por ejemplo, la braquicefalia y la estatura pequeña entre los mayas yucatecos y los grupos de la costa del Golfo (totonacos y huastecos), en tanto que en los pueblos indígenas del noroeste la talla es más bien alta y la cabeza tiende a ser alargada (dolicocefalia).

Otras características permiten caracterizar a la población indígena, como por ejemplo el llamado tipo de diente "en pala", o sea, una excavación delimitada por un reborde en la parte posterior de los incisivos centrales superiores. La frecuencia de algunos tipos sanguíneos es de gran importancia para este propósito; así, en el sistema sanguíneo ABO, el grupo sanguíneo O (el llamado tipo universal de sangre) suele ser del cien por ciento, sobre todo en los grupos donde no se ha dado el mestizaje europeo. Otras características genéticas de índole inmunológica son, sin embargo, más variables, y permiten el estudio del grado de parentesco entre los grupos indígenas, así como del grado de mestizaje que presentan.

En esta perspectiva bioecológica el estado físico de los individuos puede adscribirse a las condiciones de vida que privan en la sociedad y que son resultado de un proceso histórico.

La interacción herencia-ambiente es un concepto cardinal de la antropología física contemporánea, que ha potenciado su poder de análisis al abordar el estudio de las poblaciones humanas. Los trabajos sobre crecimiento infantil y sobre nutrición son particularmente ilustrativos. Haremos una breve referencia a ellos al señalar esta perspectiva de la antropología física en la población actual de México.

Las medidas antropométricas, enfocadas desde los ángulos de la evaluación nutricional y del crecimiento físico, se constituyen en indicadores

fehacientes de las condiciones de vida de una población. El estudio del crecimiento infantil nos permite percibir con claridad las grandes variaciones en las condiciones biológicas de la población, en estrecha relación con los fenómenos diferenciales del proceso salud-enfermedad, según el sector social de que se trate. Existen, en efecto, disparidades notables a nivel regional y desde el punto de vista económico, educacional, sanitario, etcétera, lo cual incide en la calidad de vida de los individuos.

Los estudios antropológicos realizados en México en el campo del crecimiento físico corroboran lo que de antemano se podría vislumbrar: hay diferencias notorias entre población rural y urbana, entre grupos indígenas y mestizos, y entre niveles sociales, constación que podría considerarse lógica pero que la investigación científica precisa en sus contornos dramáticos para hacernos ver el costo biológico de las desigualdades sociales. Se observan, en los grupos sometidos a condiciones adversas de vida, los efectos de la malnutrición, manifiesta en el deterioro del fenotipo: disminución de talla, como resultado, en buena parte, de la limitación a que se ve sujeto el potencial genético; el sexo masculino es el más afectado, ocasionando un decremento del dimorfismo sexual en la población.

Cambio y continuidad en la biología de población de México

En las páginas anteriores hemos revisado en sus grandes líneas la contextura bioantropológica de la población mexicana, su diversidad expresada en el tiempo y en el espacio, fenómeno que contribuye a conformar una identidad histórica nacional.

Para apreciar dicho fenómeno hemos recurrido en primera instancia al marco histórico del poblamiento del país en su devenir multisecular.

El componente indígena de la población corresponde a una ocupación humana muy temprana en niveles prehistóricos, que dio lugar a una variabilidad poblacional que encontramos ya definida en los tiempos del florecimiento de las civilizaciones mesoamericanas. El gradiente de algunas características somáticas de norte a sur en la población indígena actual de México refleja la historia del poblamiento antiguo.

Al igual que los indígenas, los europeos y africanos que arribaron en el siglo XVI constituían entidades heterogéneas, con ascendencias múltiples; la suma y combinación de diversidades matiza esencialmente la integración de la población de México en los cinco siglos desde entonces

transcurridos. El mestizaje ha presidido, así, la configuración de la población contemporánea de México en la perspectiva bioantropológica y constituye el factor evolutivo más importante en este proceso.

En cuanto a la población de ascendencia predominantemente europea, sus características físicas concuerdan principalmente con las de los pueblos mediterráneos: color blanco de la piel, ojos y cabellos castaños o claros, estatura mediana, frecuencia relativamente elevada de los tipos sanguíneos A y B y del factor Rh, hirsutismo notable (es decir, vello corporal abundante), tendencia a la calvicie masculina, etcétera.

La población mexicana con estas características se encuentra concentrada sobre todo en las ciudades y geográficamente en la zona norte del país, tendiendo en general a localizarse en los estratos sociales elevados. Por otra parte, algunos grupos de población blanca inmigrados en épocas recientes presentan estas características de una manera más homogénea; tales son, por ejemplo, las colonias formadas por emigrantes italianos y franceses en Michoacán, Puebla y Veracruz, y algunas colonias de emigrantes anglosajones en el norte de México.

Entre ambos extremos contrastantes de tipos físicos se aprecia la amplia gama de variación somática de la mayor parte de la población mexicana, variabilidad producida por los distintos grados de mestizaje.

Los estudios genético-antropológicos en este sector de la población muestran las diversas combinaciones que asumen las características heredadas de las poblaciones parentales, tanto en el plano antropométrico como en el de la química sanguínea y de otros marcadores genéticos. Los elementos europeos, indígenas e incluso los de origen africano, se revelan en estos estudios confirmando la ascendencia multirracial del mexicano de hoy.

De esta manera, la personalidad antropológica nacional en cuanto al tipo físico es muy variada. Las diferencias que se perciben entre el habitante del norte, el de la mesa central y el del sureste, muestran la realidad de una diversificación nacional de la población de México que se encuentra, además, en rápido cambio.

La diversidad biológica de la población mexicana, considerando el trasfondo histórico más claramente perceptible hasta hace algunas pocas décadas en su distribución regional, podría ilustrarse empleando el esquema de Sauvain para una población trihíbrida. Se trata de un esquema tripolar cuyas puntas, que aparecen alargadas, representan los tres componentes de población, indicando que el número de sujetos "puros" que los constituyen es insignificante. Se logra así representar la diversidad

poblacional y su dinámica de integración, en la cual se señalan las áreas geográficas según la participación de estos componentes.

La figura 1 muestra, *grosso modo,* el emplazamiento de algunas regiones de México en este esquema tripolar, según las indicaciones que pueden obtenerse de diversos estudios bioantropológicos.

Diversidad biológica y condiciones de vida

Otra vertiente de los estudios de antropología física se refiere al examen de las poblaciones en términos de sus condiciones biológicas, como respuesta a los factores ambientales.

El ambiente, entendido en una dimensión amplia, comprende no sólo los elementos del medio físico (altitud, latitud, temperatura, clima en general), sino, de manera muy importante, el propio entorno social: el hom-

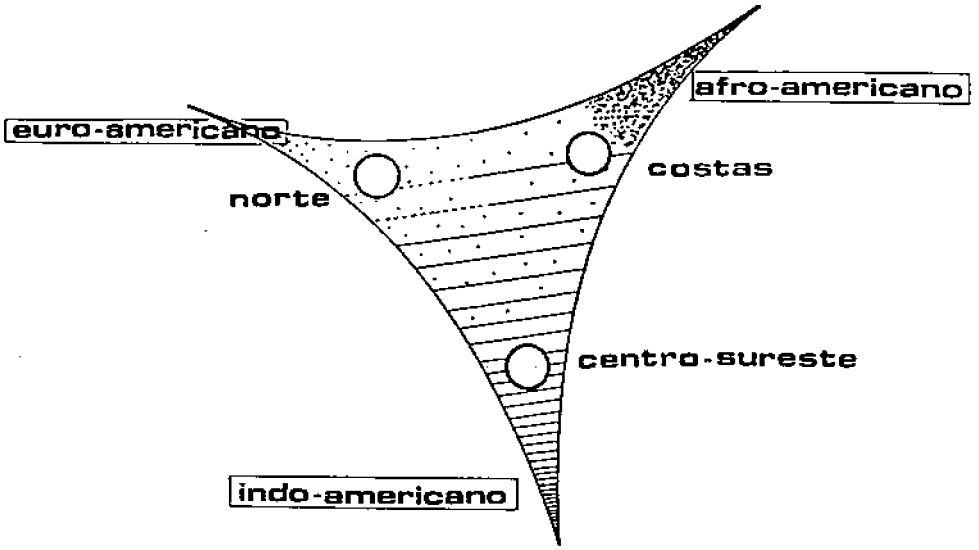


Figura 1. Posición relativa de las poblaciones regionales de México, según su composición etnogenética.

bre en íntima vinculación con la sociedad, que es la forma que asume específicamente la relación hombre-naturaleza.

El estudio de la diversidad biológica poblacional no puede disociarse de la dinámica histórica de la sociedad mexicana. La visión que podemos obtener de ésta, desde el punto de vista bioantropológico, emerge de las diversas experiencias demográficas particulares a través del territorio nacional.

Se ha constituido a través del tiempo un mosaico, más que un todo homogéneo. Sus componentes originales no podrían considerarse como entidades distintas, sino como partes de un *continuum* con acentos contrastantes según la región o el grupo social que se considere.

A este propósito se orienta la investigación bioantropológica en su búsqueda del conocimiento de la historia etnogenética de la población y sus procesos adaptativos, en conjunción con los fenómenos demográficos y socioeconómicos que regional y globalmente acaecen en el país.

Aun con la parquedad de la información a nuestro alcance podemos percibir en nuestra población los muchos rostros del mexicano, que expresan la realidad multiétnica y multicultural de nuestra sociedad, forjada en un largo proceso de cambio y continuidad histórica.

Bibliografía básica

COMAS, JUAN

1964 *Antropología de los pueblos iberoamericanos*, Barcelona, Labor.

FAULHABER, JOHANNA E ILSE SCHWIDETZKY

1986 "México", en Ilse Schwidetzky (comp.), *Rassengeschichte der Menschheit*, Munich, R. Oldenburg: 81-151.

LISKER, RUBÉN

1981 *Estructura genética de la población mexicana. Aspectos médicos y antropológicos*, México, D. F., Salvat.

ROMERO, JAVIER (COMP.)

1974 *México: Panorama histórico y cultural*, vol. 3, *Antropología física. Época prehispánica*, México, D. F., SEP-INAH.

1976 *México: Panorama histórico y cultural*, vol. 10, *Antropología física. Época moderna y contemporánea*, México, D. F., SEP-INAH.

SERRANO, CARLOS

1991 "Hacia una perspectiva bioantropológica de la sociedad mexicana", en Rafael Tena (comp.), *La sociedad mexicana contemporánea: Una visión antropológica*, México, D. F., Sociedad Mexicana de Antropología: 71-88.

STEWART, T. DALE (COMP. VOL.)

1970 *Physical anthropology*, vol. 11, en Robert Wauchope (comp. gen.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press.

Las lenguas indígenas mexicanas: entre la comunidad y la nación

Leopoldo Valiñas C.*

Relación lengua-cultura-sociedad

En México se hablan aproximadamente 62 lenguas indígenas. Esto significa, entre otras cosas, que existen en México 62 grupos indígenas o etnias. Si bien es cierto que esta ecuación "lengua indígena igual a grupo étnico" es frecuentemente cuestionada por los estudiosos (no tanto por su validez sino por fundar la identidad étnica en el nombre de la lengua), también es cierto que, al menos en la práctica, es habitual que se denomine al grupo étnico con el nombre de su lengua. Se debe aclarar, sin embargo, que esto tiene ciertas razones de ser, dado que existe, como en breve demostraremos, una fuerte e indisoluble relación entre la lengua, la sociedad y sus culturas.

La lengua o idioma no es simplemente un conjunto de palabras y sonidos. La lengua es un complejo sistema de signos orales mediante el cual nos comunicamos, aprehendemos el mundo, nos identificamos e interactuamos. Por ello, el idioma funciona como un medio vital de conocimiento, como un efectivo instrumento de transmisión de informaciones, como un factor decisivo de cohesión social y como un vehículo fundamental de reproducción social. Éstas son, en suma, las funciones principales del lenguaje.

*Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Funciones del lenguaje

1] *Como medio vital de conocimiento.* Toda lengua existe *necesariamente* en situaciones comunicativas, interaccionales. En situaciones en las que el hablar implica forzosamente pensar y razonar, actividades que necesitan un vehículo efectivo: la lengua. Cada grupo humano ha "dividido" su realidad y cada "trozo", cada "pedacito" tiene su nombre, tiene una o más palabras para designarlo. Esto es lo que nos ha permitido categorizar el mundo que nos rodea y hacerlo, así, cognoscible. Por ello el lenguaje desempeña un papel importante en la manera en que conocemos y pensamos. Por ejemplo véase la siguiente frase dicha por un vendedor de tela: "¡Le doy estos *tres metrotes* de tela por *tan sólo mil pesitos*!" Ni los metros ni los pesos pueden variar. La "efectividad" de este enunciado radica en el empleo lingüístico de los metrotes y los pesitos.

2] *Como efectivo instrumento de transmisión de información.* Pero el que habla y comunica no solamente transmite saberes y conocimientos; también expresa sentimientos, creencias, ideas y deseos; puede mentir, puede ordenar, puede preguntar e incluso puede decir las cosas sin decirlas ("La carne de burro no es transparente" significando "¡Quítate!, no dejas ver la tele"). Los sentimientos son transmitidos de manera más efectiva mediante el idioma. Este libro es un ejemplo de la capacidad retransmisora de la lengua.

3] *Como vehículo de reproducción social.* Al hablar no sólo se habla del mundo o de la realidad —cualquiera que ésta sea— sino que, por ser el encuentro comunicativo en primer lugar una interrelación social, los participantes del evento establecen y reproducen, precisamente, relaciones sociales: el que comunica busca lograr algunas intenciones con su interlocutor (convencerlo de algo, de que haga algo, de que crea algo). Al interactuar se recrea (se reproduce) el mundo *social* en el que se vive (el uso diferenciado del *tú* o *usted*, por ejemplo). Al hablar intervienen: a] los *valores estéticos* (la palabra "hermosa" es más estética que "bonita" o "salúdame a tu mami" que "salúdame a tu madre"); b] los *tabúes sociales* (lingüísticamente el bebé no tiene nalgas, tiene pompis; tampoco se caga ni se zurra, se hace popocita); c] la *afectividad* (al hablar se expresa emoción y sentimiento: en la palabra "pendejo" hay algo más que una referencia a la estupidez), y d] por supuesto, las *asimetrías sociales* (el respeto también se materializa

mediante el idioma: no es lo mismo "Señora, mañana le traigo su dinero" que "Gorda, mañana te traigo tu feria").

En este lugar es oportuno señalar que, justamente por razones sociales, cuando dos personas que hablan diferentes lenguas entran en contacto entre sí, debido a los roles que tienen y a las relaciones sociales que ponen en juego y reproducen, la posibilidad de entendimiento depende de las llamadas situaciones bilingües. El empleo ya sea de una u otra lengua en la interacción (e incluso de una tercera llamada *lingua franca*) depende casi íntegramente de factores sociales. Las situaciones de bilingüismo no sólo reflejan relaciones lingüísticas sino que más bien manifiestan contactos sociales (muchas veces conflictivos). A este punto regresaremos más adelante.

4] *Como factor decisivo de cohesión social.* Esta función se logra básicamente en las estrategias comunicativas. Por ejemplo, al hablar se identifica (para comenzar) el contexto y el "otro" (o con quien se habla), y se buscan los recursos (muchos de ellos lingüísticos) para ser identificados de tal o cual manera. Acto seguido, se procura mantener durante toda la interacción las identificaciones logradas y reforzarlas o modificarlas. Al comunicarnos, ya sea por ciertas palabras, por ciertos giros lingüísticos o por el acento, damos información a nuestros escuchas sobre nuestra identidad: podemos decir (aproximadamente) de qué región venimos o a qué grupo social pertenecemos. Incluso, por el timbre de voz podemos infomar sobre nuestro estado de ánimo o sobre la credibilidad que le damos a lo que afirmamos.

Las cuatro funciones apenas anotadas se reproducen cuando se habla, y dado que todo grupo humano tiene idioma, la importancia de la lengua es incuestionable e innegable. Para cada grupo humano, para cada cultura, para toda sociedad, la lengua no es un mero conjunto de palabras y sonidos sino, y perdón por la insistencia, su razón misma de ser.

Es por ello que nos interesa llamar la atención sobre la relación entre la lengua y la cultura. Como ya se mencionó, la sociedad mexicana identifica a los indígenas mediante el idioma; pero para los grupos étnicos la lengua no es el único ni el más importante factor de identidad (a pesar de que desempeña, efectivamente, un importante papel). De hecho, más que el idioma mismo es el *nombre* de la lengua.

Lengua oral contra lengua escrita

La lengua es básica y fundamentalmente hablada; sin embargo, algunos idiomas tienen otra manera de ser reproducidos: mediante la *escritura*. Es necesario señalar que la escritura es un recurso secundario de expresión lingüística al que determinados grupos sociales han sobrevalorado. Al decir que es un sistema secundario lo que se quiere evidenciar es su naturaleza dependiente de la forma hablada. La lengua oral determina a la escrita; ésta en ocasiones sólo condiciona a la hablada que es, insistimos, el recurso primario.

En el mundo sólo pocas lenguas tienen las dos dimensiones de expresión: la oral y la escrita. El que una lengua no tenga escritura (es importante señalarlo) no representa ni un grado inferior de desarrollo ni (como generalmente se cree) una desventaja o una característica negativa para sus usuarios. En las culturas en las que la escritura no existe o no tiene un uso generalizado, existen recursos *adecuados* y *efectivos* de transmisión de sus saberes y su cultura. En estas culturas la llamada "tradición oral" es el recurso fundamental de reproducción social y de conocimientos. Esta tradición (que en los últimos años ha comenzado a ser estudiada y, lo que es más importante, a ser valorada) no solamente es cuentos y mitos. No. La tradición oral es un complicado conjunto de mecanismos orales (hablados, narrados) mediante los cuales los saberes, la historia grupal, el derecho, los valores morales, la religión, etcétera, son reproducidos y retransmitidos.

Géneros complejos como los mitos (no se confunda con la idea popular de conocimientos falsos, ¡al contrario!) o los relatos históricos y los géneros llamados pequeños (como las adivinanzas, los dichos, los trabalenguas, los albures, etcétera) constituyen una parte muy importante de esa memoria colectiva que hace a cada grupo precisamente lo que es. Como se puede ver, nosotros, a pesar de tener una cultura alfabética, conservamos muchísima tradición oral (porque, precisamente, somos humanos, gente que *habla*, gente cuya historia *es* la narrada).

Las ventajas que tiene la escritura sobre la expresión oral son obvias (pero esto sólo puede ser dicho y "aceptado" por nosotros que, justamente, tenemos escritura). En términos precisos y reales, no se puede decir que una de las dos dimensiones (la oral o la escrita) esté por encima de la otra (en cuanto a ventajas). Todo grupo humano tiene los medios idóneos para su reproducción. Es indispensable señalar que la ausencia de escri-

tura representa, más bien, el empleo de diferentes estrategias culturales de reproducción, y no una carencia peligrosa, denigrante o patológica.

Esto viene a colación por dos hechos significativos e importantes: a] por un lado, porque *ninguna* lengua indígena mexicana tiene escritura o un sistema alfabético socializado y reproducido por sus hablantes. Ha habido intentos (muchos de ellos no podrían ni siquiera ser llamados intentos), pero el 99 por ciento de ellos han fracasado porque (como más adelante veremos) no se ha querido que tengan éxito. Y b] porque se ha argumentado *(sin bases)* que la ausencia de escritura en las culturas indias mexicanas representa una serie de desventajas (principalmente en la educación [¿?]), además de reflejar un atraso cultural. Esto último "avala" que estas culturas sean menospreciadas e incluso se llegue a afirmar que son pueblos sin historia. Esto último es decididamente falso.

Por el momento baste insistir en que la ausencia de escritura en alguna cultura no representa una desventaja, ni la hace menos ni la desvalora.

Las lenguas indígenas mexicanas

Si bien actualmente hay (como ya quedó dicho) 62 lenguas indígenas en México, es necesario hacer algunas precisiones: primeramente, no todas las instituciones oficiales mexicanas coinciden en el número de idiomas o de grupos étnicos existentes en México. Los números varían desde 50 hasta casi 100. Por ejemplo, el Instituto Nacional Indigenista (INI) considera que sólo hay 56; la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) de la Secretaría de Educación Pública (SEP) afirma que hay 58; el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) dice que son 57, y en los censos de población varía de época a época: el de 1940 registró 53 lenguas (englobando 18 en una sola categoría), el de 1980, 41, y finalmente el de 1990 alrededor de 90 (contando variaciones dialectales: véase más adelante). Estas diferencias para nada son poco significativas, ya que en ocasiones encierran actitudes políticas hacia ciertos grupos. En fin, creemos que un número bastante apegado a la realidad es el de 62.

En segundo lugar, el problema principal para determinar el número de idiomas existente en México radica en dos factores principales: a] por un lado, en las características lingüísticas de los idiomas y, b] por otro, en el nombre que se le da a las lenguas.

El primer factor está fuertemente relacionado con dos conceptos bá-

sicos y *necesariamente* interrelacionados: el de *lengua* y el de *dialecto*. La lengua o idioma es, en términos simples, el conjunto de reglas gramaticales y el universo léxico que los hablantes saben y manejan para poder hablar, para lograr comunicarse. Por otro lado (y también desde una perspectiva algo simple), el dialecto es el término con el que se designa a la forma de hablar una lengua según determinada región geográfica o comúnidad. En este sentido, el dialecto no es ni una lengua incompleta ni una forma de hablar negativa o desvalorada sino, como ha quedado dicho, una *forma regional* de una lengua. Por eso, dos dialectos de una misma lengua muestran pocas diferencias lingüísticas entre sí. Lingüísticamente, hablar de dialecto implica de manera necesaria hacer referencia a una lengua: a la que este dialecto pertenece. Dicho en palabras simples: la lengua es lo abstracto, lo general; el dialecto es lo concreto, lo particular.

Por ejemplo, si bien podemos decir que hablamos la lengua española también sabemos que no todos la hablamos de igual manera: un jarocho y un yucateco decididamente tienen una manera distinta de hablar. Estas "distintas maneras de hablar" son, precisamente, las manifestaciones dialectales, es decir, los dialectos del español. Las diferencias lingüísticas de los dialectos se hallan en el *léxico* (la palabra española "tomate" designa cosas diferentes según el dialecto), en ciertos *sonidos* (mientras que los chilangos, por hacerlo simple, se comen las vocales —"entons qué", "no'stá" o "vente pa'cá"—, los jarochos se comen las eses —"se cayeron do coco"— y los yucatecos se caracterizan por la fuerte pronunciación de ciertas consonantes y por su eñe —"veo dos ninios"—), o en ciertas *formas sintácticas* (para algunos, "calor" es masculino, para otros, femenino: "el calor" o "la calor".

Los dialectos encierran, lingüísticamente, un problema: es difícil poder precisar sus *fronteras:* no es fácil determinar cuándo se trata de dos dialectos diferentes o de uno solo; incluso no está claro cuándo se trata de dos lenguas diferentes. Este punto es harto complicado y las investigaciones llamadas dialectológicas justamente pretenden dilucidarlo.

En México, los estudios dialectológicos realizados en los últimos años en algunas lenguas indígenas (para determinar el número de dialectos y sus grados de diferenciación) han puesto en evidencia que casi todas las lenguas indígenas mexicanas tienen, al menos, dos dialectos. Por ejemplo, el guarijío tiene dos; el tarahumara, cinco; el náhuatl, al menos diez (que se agrupan en tres principales); el tepehuán del sur, tres; el otomí, cinco; etcétera. Es importante decir que la existencia de dialectos (tal y como se han definido aquí) normalmente implica (en teoría) que entre hablantes de dialectos distintos exista *comprensión*.

Lo anterior ha llevado a que una de las tareas de la lingüística mexicana sea (además de la de determinar el número de dialectos) establecer si un único nombre designa a más de una lengua (es decir, cuántas lenguas diferentes son denominadas con el mismo nombre). Por ejemplo, se ha llegado a proponer que el zapoteco más bien engloba, cuando menos, a seis *lenguas* diferentes, el popoluca a cuatro, el mixteco a cinco, etcétera. Insistimos, hasta el momento las fronteras no son ni claras ni precisas.

En realidad, en el caso de las lenguas indígenas mexicanas lo único relativamente cierto que tenemos es su nombre. Ya se mencionó que un mismo nombre puede cobijar (lingüísticamente) a dos o más lenguas diferentes; pero el caso contrario también es posible; hay idiomas "diferentes" que *lingüísticamente* podrían ser considerados como uno solo (por mostrar diferencias lingüísticas relativamente poco significativas, por ejemplo el yaqui y el mayo).

Dado que no está del todo claro qué tanta diferencia es la que determinará que dos maneras de hablar sean consideradas lenguas o dialectos distintos, en ocasiones se acude a un segundo criterio para determinar el número de dialectos: la *mutua inteligibilidad*, es decir, la mutua comprensión. Este criterio, sin embargo, no depende tanto de las formas lingüísticas como de las habilidades y de los intereses que tienen los involucrados en las diversas situaciones comunicativas.

Se han realizado investigaciones sobre la mutua inteligibilidad entre algunas de las lenguas indígenas mexicanas, investigaciones que arrojan datos interesantes, como por ejemplo que existen seis agrupaciones mazatecas (cada "agrupación" es un área lingüística dentro de la cual el mutuo entendimiento es satisfactorio, mientras que entre agrupaciones distintas la comprensión va desde defectuosa hasta nula); que hay siete agrupaciones otomíes, catorce chinantecas, una sola del tepehuán del sur, una tzotzil, etcétera. Es importante señalar que las agrupaciones, curiosamente, no coinciden con las áreas dialectales.

Este tipo de estudios no son fáciles de realizar debido a que intervienen fuertemente actitudes sociales (valoración, interés, identidad, etcétera), lo que provoca que la realidad sea difícil de medir. Con todo, la experiencia nos demuestra día a día que los problemas de comunicación interdialectal son ciertos y palpables.

Veamos tres ejemplos muy simplificados: en tarahumara, las simples preguntas ¿qué es ese? o ¿cómo te llamas? se dicen de manera diferente según la región (o sea, según el dialecto). En mixteco y en náhuatl la misma frase se expresa de modo muy distinto (como las lenguas indígenas no se

escriben, por el momento quede entendido que cada letra representa un sonido diferente):

1] TARAHUMARA		
	¿Qué es ese?	*¿Cómo te llamas?*
del oeste:	Tachílu alué?	Churgá rewé júmu mué?
del centro:	Píri ju échi?	Chu mu riwé?
del norte:	Chíri ju ye?	Chim rewé?
2] MIXTECO		
	El fresno está muy alto.	
de la alta:	Tuyuchi chi sukun túnin.	
de Guerrero:	No tuyuchi ndeéni síkuno.	
3a] NÁHUATL		
	Se reunieron los viejos pero no sabían qué hacer.	
de Durango:	Kwakin ukinicikók iníh viejos pero amu kimatíloyá ten kichiwaske.	
del Alto Balsas:	Kwakon onosentlalike wewentsitsínte pero xkimatían tlin kichiwáske.	
3b] NÁHUATL		
	En el monte no hay venados.	
Durango:	Pa monte amunka másat.	
Tuxpan, Jalisco:	Pan altepek Le hunkat masaL.	
Coxcatlán, San Luis Potosí:	Ipan kwatetlamitl amoaki masaameh.	
Las Balsas, Puebia:	Ne kwatitla axonka masaame.	
San Jerónimo Amanalco, Texcoco:	Kwawtla a'tlei mamasa'.	
Teotitlán del Camino, Oaxaca:	Kwawhio' machkate masame.	

Ni las diferencias lingüísticas ni la mutua inteligibilidad son recursos decisivos para la determinación de los dialectos y de las lenguas. Existe de hecho un tercer criterio que es el *nombre de la lengua* (que paradójicamente es el segundo factor que dificulta la determinación del número de idiomas). El nombre de la lengua está fuertemente relacionado con la historia de cada grupo. Además del nombre con el que cada grupo se autonombra, existen otros con los que son identificados (normalmente por la sociedad nacional). Un hablante de náhuatl, por ejemplo, dice hablar *macehualcopa* o también *mexicano* y afirma ser *mexicanero;* un mixe dice, por su parte, ser un *ayúuhk hää'oy* y hablar *ayúuhk* (aunque "oficialmente" se diga que esa persona es mixe y que habla mixe).

En este punto resulta necesario insistir sobre el papel histórico que tiene el nombre de la lengua que, como dijimos antes, es extensivo al del grupo étnico. Recordemos que su nombre los ubica dentro de la historia (de *su* historia), y por ello su nombre se convierte en uno de los símbolos más importantes para su identidad (pero para nada el único). El problema, como ya se ha dejado entrever, no es simple. Veamos los siguientes ejemplos:

	Autonombre	*Lengua (o grupo)*
n'yühü	(otomíes del norte de Puebla)	otomí
ñähñü	(otomíes de Hidalgo)	otomí
hñähño	(otomíes de Querétaro)	otomí
ñatro	(mazahuas del Estado de México)	mazahua
ó'odam	(pápagos de Sonora)	pápago
ó'odaam	(pimas de Sonora-Chihuahua)	pima
ódame	(tepehuanos del sur de Chihuahua)	tepehuán del norte
'ó'dam	(tepehuanos del sureste de Durango)	tepehuán del sur
audám	(tepehuanos del suroeste de Durango)	tepehuán del sur
Ayüuhk hää'oy	(mixes de Tlahuitoltepec)	mixe
Ayook háyu	(mixes de Totontepec)	mixe
háyau	(popolucas de Sayula)	popoluca
hiiyi piixiñ	(popolucas de la Sierra)	popoluca
tsame pïn	(zoques de Chimalapa)	zoque

Como se puede ver en el primer caso, los nombres que se dan los otomíes, si bien muestran ciertas diferencias, son lo bastante semejantes como para poder afirmar que "efectivamente" conforman un solo grupo (el otomí). Aunque obsérvese lo relativamente parecido que es el nombre de los mazahuas. Un caso contrario es el segundo: las denominaciones que tienen los pápagos, pimas, tepehuanos del norte y tepehuanos del sur son muy semejantes pero, de acuerdo con los nombres de sus lenguas, pertenecen a cuatro "etnias" distintas. Finalmente, el tercer ejemplo es interesante porque en "teoría" hay tres etnias mixe-zoques: la *mixe*, la *zoque*

y la *popoluca* (no se confunda a esta última con la *popoloca*), pero, al menos por las autodenominaciones, esto no parecería tan exacto. Es importante señalar que, según las investigaciones lingüísticas, el popoluca muestra cuatro "variantes" que bien pueden ser consideradas lenguas distintas aunque emparentadas. Las dos primeras serían lenguas mixes (lenguas parecidas al mixe) y las dos últimas serían zoques.

En fin, resumiendo, es importante anotar que cuando se habla de lenguas indígenas mexicanas no se debe perder de vista lo relativo que es su número e incluso su nombre. Y, aunque el nombre de la lengua se ha hecho extensivo al del grupo étnico, de ahora en adelante nos referiremos exclusivamente a la lengua y a sus hablantes (independientemente de la etnia a la que digan pertenecer).

Situación antes del contacto con los europeos

Antes de que los europeos llegaran a lo que ahora es México, la diversidad lingüística era mucho mayor. Según algunos estudiosos, alrededor del año 1500 (basándose en las fuentes de los siglos XVI a XVIII y en la geonimia y la antroponimia, los nombres de lugares geográficos y las personas, respectivamente, cuya interpretación es bastante compleja y difícil en cuanto a lo lingüístico) había aproximadamente 200 idiomas, muchos de los cuales se localizaban en las zonas marginales y periféricas de Mesoamérica. Recuérdese que todo número es relativo.

Saber a ciencia cierta (o relativamente cierta) el número y la situación de las lenguas indígenas antes del contacto es una tarea más que difícil. Por un lado tenemos el problema de la denominación. Problema que está relacionado con lo que se nombra: en algunas ocasiones el nombre que se les daba era un gentilicio (por ejemplo, zapoteco, zacateco o guazapares), en otras era un genérico (por ejemplo, el término otomí, chichimeca o popoloca); en otras, el que un determinado grupo (generalmente al que pertenecían los intérpretes) les daban (por ejemplo, naarinuquia, tzotzil o guamar) y en otras los que los europeos les asignaban (generalmente asociados con frases dichas: así, *cahita* era la forma con la que yaquis y mayos decían "no hay"; o el de pames, que reciben su nombre a partir de cómo niegan (*pame* significa "no"). Esto provoca que muchos grupos tengan varios nombres (los huicholes parecen haber sido nombrados *uzares, usiliques* y *tecuales,* entre otros) o, el caso contrario, que un nombre designe a varios grupos (de seguro es el caso de cuachichiles y chichimecas). Esta complejidad se refleja mejor

en el caso de los grupos norteños: sólo para el actual estado de Coahuila se han registrado 148 nombres: ocanes, papanacas, miopacas, codames, borrados, manosprietas, cholomos, rayados, entre muchos otros.

Aunada a esa pluralidad, los distintos desarrollos sociales coexistentes en los tiempos prehispánicos fueron un factor decisivo para el futuro que esas lenguas tuvieron. Por un lado, en las formas de resistencia: las grandes sociedades estatales (con organizaciones sociales complejas, con un poder central y con los aparatos que ello implica) lograron resistir al cambio "mejor" que los pequeños grupos de cazadores-recolectores (algunos de ellos organizados en un pequeño número de familias) y, por otro, en el grado de diversidad sociolingüística: toda sociedad manifiesta, forzosamente, una diversidad lingüística basada, justamente, en lo social (cada sector tiene su forma particular de hablar e interactuar).

Entre los dos extremos de complejidad social (sociedades estatales y grupos de cazadores-recolectores) se reproducía una amplia gama de tipos organizativos y sociedades. Aunque es fácil comprobar que, independientemente de su nivel social, las relaciones interétnicas fueron mucho muy comunes. Por ello, no se debe descartar la existencia de barrios de otros grupos étnicos en las grandes metrópolis o vecinos a ellas (por ejemplo en Mexico-Tlatelolco o Mexico-Tenochtitlan) o las relaciones entre los pequeños grupos de cazadores-recolectores con algunos centros urbanos menores. Todo esto nos obliga a considerar las diversas situaciones habidas como *necesaria* y *mínimamente* bilingües. Es decir, relaciones sociales en las que se manejaron al menos dos lenguas.

Como ya se ha mencionado, en toda interacción lingüística se reproducen las condiciones sociales. Así, las relaciones de dominación y desigualdad también se materializaron en los contactos lingüísticos. Dicho de otra manera, la dominación social que existió también se reprodujo en lo lingüístico. Muy seguramente fue el caso del náhuatl, del maya, del zapoteco, etcétera (lenguas de algunos de los grupos dominantes).

Resumiendo, antes de la llegada de los europeos a América, además de que el número de lenguas era muy elevado, también lo era el de las situaciones de multilingüismo. De hecho, hoy en día, en las regiones llamadas interétnicas, donde se reúnen dos o más grupos étnicos, esto es bastante común.

Situación durante la Colonia

Es bien sabido lo conflictivo y dramático que resultó el encuentro de las culturas de los dos continentes. Entre las guerras, las epidemias y las estrategias colonialistas (como reubicación de poblaciones, imposición de sistemas económicos y políticos, etcétera) el mapa lingüístico americano sufrió fuertes modificaciones. Se han hecho cálculos poblacionales y se afirma que para 1620 la población indígena en la Nueva España descendió hasta el millón de individuos (a pesar de que los cálculos para 1500 varían entre 3 y 22 millones [¡!]). Fue el siglo XVI, como se puede ver, uno de los más críticos, particularmente en términos de población.

Es necesario señalar la actitud que tuvieron la Corona y los grupos dominantes (el clero, los comerciantes, etcétera) durante la Colonia. Para comenzar, la Corona española expidió un variado y contradictorio "paquete" de disposiciones legales referidas a las lenguas de los grupos étnicos. Reglamentos, leyes y ordenanzas que proponían desde la imposición del español como única lengua del reino hasta la del "respeto" a cada una de las lenguas indígenas (pasando por la imposición de alguna de ellas como lengua oficial indígena). Sin embargo, los sujetos jurídicos a esas disposiciones fueron realmente el clero y el Estado, ya que los comerciantes, mineros y demás colonos no solamente ignoraron esas disposiciones sino que, al irse asentando y forzando contactos con grupos o personas indígenas, provocaron fuertes y violentos conflictos lingüísticos que se manifestaron (entre otros fenómenos) en la existencia de diferentes tipos de bilingüismo, llegando, en muchos casos, a la sustitución de la lengua indígena por el español.

Se puede decir que durante la Colonia se enfrentaron, en términos generales, cuatro políticas del lenguaje diferentes (cuatro conjuntos de prácticas lingüísticas sobre la valoración y actitud hacia las lenguas y su uso): a] la del clero (que en términos generales parece haber respetado el empleo de las lenguas indígenas); b] la del gobierno judicial y militar (cuyo interés hacia las lenguas siempre fue secundario dado que sus principales funciones fueron la administrativa y la punitiva); c] la de la llamada sociedad civil colonial (que pensamos como la más decisiva), y d] la de cada grupo o comunidad indígena. Los encuentros y conflictos entre estas cuatro políticas determinaron el futuro de muchas de las lenguas indígenas.

Podemos resumir este periodo como caracterizado por tres hechos lingüísticos importantes:

1] El nacimiento de un nuevo tipo de bilingüismo (español-lengua indígena) que a la larga va a tomar el carácter de sustitutivo (es decir, va a obligar al reemplazo de una lengua por la otra). Este nuevo bilingüismo incluso hará aparecer al español como *lingua franca,* como lengua dominante y como lengua de "razón". Dicho de otra manera, con este bilingüismo se reproducen las relaciones de subordinación y dependencia hacia la cultura que emplea el español.

2] A su vez, este bilingüismo (este contacto social) provoca significativas modificaciones lingüísticas en las lenguas involucradas (más en las indígenas que en el español). Las nuevas realidades obligan, en principio, a ser nombradas. Aparecen nuevos conceptos, nuevos valores, nueva organización social y nuevos patrones de medida. Así, circulan términos y conceptos de una lengua a otra (al español pasan términos como metate, zoquete, canoa, pirecua, etcétera, y a las lenguas indígenas términos para vaca, chivo, dios, mayordomo, compadre, reino, etcétera).

Un bonito ejemplo de lo anterior lo encontramos en este fragmento del Padre Nuestro hecho en ópata:

> Tamo nono tequilcha tequiche cachi
> Amo *nombrachi* Nosque amo *reinoche.*

Nótese cómo no habiendo palabra ópata para "reino", en el rezo se emplea el término español; sin embargo, es muy significativo que habiendo palabra para "nombre" se use el término castellano adaptándolo al ópata.

3] Más importante, quizá, fue la instrumentación de una política que tuvo gran repercusión en cuanto al desarrollo de los grupos étnicos (y, por supuesto, de sus lenguas). Nos referimos a lo que puede ser identificado como la "política urbana". El hecho de buscar reutilizar sistemas económicos mesoamericanos (como el del tributo) y la necesidad hispana de controlar a los grupos indígenas obligaron a reemplear (cuando así fue posible) la organización poblacional (de barrios) indígena pero "mezclada" con aspectos hispanos: villas, pueblos, visitas, etcétera.

Esto es importante señalarlo porque el resultado es la aparición de la *comunidad.* Entendida ésta no como una mera extensión geográfica, sino como el espacio sociogeográfico en el que determinado grupo manifiesta su control social. La comunidad se convierte así en el eje primario de reproducción étnica. Y esto, en términos lingüísticos, significa a su vez el espacio primario de reproducción lingüística. Las lenguas indígenas pasan a tener un dominio espacial y social limitado precisamente por la comu-

nidad. El centro religioso (y en algunas ocasiones el centro económico) va a determinar el alcance de la comunidad. La división política y eclesiástica generada por los españoles va a determinar, insistimos, el surgimiento de un núcleo de reproducción indígena (y a su vez lingüística): la comunidad. Aquí es donde se dan las alianzas sociales, las interacciones y la reproducción étnica. Los grupos étnicos, antes de ser "étnicos", son o pertenecen a determinada comunidad.

Es cierto que hay un conjunto de comunidades coras o triquis o totonacas, pero su desarrollo va tomando características comunales: se evoluciona por comunidad, no por etnia. Esto no quiere decir (no se entienda así) que antes de la llegada de los europeos no había *comunidades,* o que todo grupo étnico se desarrollaba por encima de la comunidad. No. Antes de la llegada de los españoles las unidades sociopolíticas eran diferentes. Creemos que es muy difícil hablar de etnias tal y como ahora se entiende este concepto. Simplemente son realidades distintas. Por ejemplo, los mexicas fueron diferentes a los tlaxcaltecas (pero hablaban la misma lengua). Esto último, en términos actuales, significaría que tanto tlaxcaltecas como mexicas pertenecieron a la misma etnia. Las historias y las culturas nos harían dudar de esa aseveración.

Situación durante el siglo XIX

Como se sabe, la primera mitad del siglo XIX se caracteriza fundamentalmente por la inestabilidad política y económica. Los variados conflictos entre los diferentes grupos que luchaban por el poder, su diferente forma de concebir lo que debía ser la nación mexicana y la priorización de las necesidades a resolver (entre otros hechos) fueron los factores que determinaron las políticas a seguir hacia los grupos y las lenguas indias. El resultado fue diverso y contradictorio. Hubo una amplia gama de posiciones al respecto, ubicadas entre dos extremos: por un lado, el respeto a las comunidades indígenas y, por otro, su necesaria desaparición (fuera física o por decreto). Independientemente de las discusiones de los grupos políticos, las comunidades indígenas, a pesar de hallarse muy aisladas, seguían insertándose de distinta manera en el mercado nacional, seguían siendo grupos explotados y enajenables, pseudodueños de tierras y de recursos humanos y naturales. Recuérdese que en este siglo es cuando se consolidan los grupos oligárquicos y los grandes terratenientes.

Ideológicamente, el indígena representó un dilema para las varias

ideas de nación. Se insistió en que uno de los obstáculos para conformar una verdadera unidad nacional era el indígena y que su problema fundamental era lingüístico: era obvio que la solución estaba en la castellanización. A partir de entonces, las actitudes ideológicas dominantes (que se han venido reproduciendo incluso hasta nuestros días) se fundan en tres premisas (cuya falsedad es fácilmente demostrable):

1] Se dice que uno de los problemas principales de los indígenas es la *lengua,* llegando a afirmar que el idioma es el que ha mantenido al indio en las condiciones sociales de desigualdad en las que se halla. Se es indio (oficialmente) por hablar lengua indígena; no por su historia; no por sus especificidades culturales.

2] Se reduce lo que es una lengua (y en particular la indígena) a un mero léxico y a algunos sonidos (hay posiciones que incluso niegan su gramática y otras su variedad dialectal). Aparece el término dialecto (con fuerte contenido peyorativo) para designar, en México, a las lenguas indígenas.

3] Se asume que la lengua no tiene ninguna relación ni con la cultura ni con la sociedad ni (lo que es más dramático) con el pensamiento.

Ya para entonces (con la creación de la Academia de la Lengua Española en México, entre otras manifestaciones) comienza a gestarse una división peculiar: por un lado, los estudios filológicos dedicados a las *lenguas* (principalmente europeas) con elaboración de diccionarios, gramáticas, investigaciones históricas, etcétera y, por otro, un conjunto de estudios en apariencia desarticulados sobre los *dialectos* (o sea, las lenguas indígenas). Estos estudios, sin embargo, no buscan fines científicos ni reivindicativos. Insistimos, la política lingüística oficial ve las lenguas indígenas como léxico y sonidos; son la razón misma del retraso y la explotación indígenas, concepción que el Estado se encargará de ir reproduciendo hasta hacer que los propios grupos étnicos la asuman como cierta.

Las lenguas indígenas hasta nuestros días

Este siglo se puede dividir en cuatro momentos en apariencia significativos: a] el periodo revolucionario, b] el cardenista, c] el poscardenista y d] el echeverrista (nombres, obviamente, arbitrarios).

Momento revolucionario. La lucha revolucionaria y el surgimiento de reformas (principalmente las referidas a la tierra y a la educación) vuelven

a llevar a las comunidades indígenas a la discusión. Se orienta el sentido de nación pero se mantiene el dilema indígena. Se continúa asumiendo que el problema indígena es básicamente lingüístico y, además, educativo (desde luego se habla de carencia de escuelas y de instrucción *nacional*). Tanto las reformas constitucionales como los periodos que siguen a la Revolución tratan de solucionarlo (si el problema es lingüístico —piensan— la solución debe ser educativa). La respuesta es la castellanización directa (o dicho en otras palabras, se menosprecian e ignoran las lenguas indígenas).

Aún no hay en México una ciencia lingüística y lo que se cree que es lingüística está bajo el control de los literatos y académicos del español, personas que, las más, siguen manejando la idea de lenguas avanzadas, ricas y cultas en oposición a lenguas (o dialectos) retrasadas, pobres e incultas.

Momento cardenista. En este periodo se materializa una de las más evidentes políticas dirigidas hacia lo indígena. Caracterizado por un tipo particular de populismo, se recrea la necesidad de incorporar al indígena mexicano al sistema nacional (a la nueva nación) porque ahora el problema indígena se llama "aislamiento". La solución de integración se propondrá a través de métodos más sutiles (pero igualmente radicales). Se crean organismos e instituciones dedicados a lo indígena (Departamento de Asuntos Indígenas, INI, INAH), se permite la entrada a México del Instituto Lingüístico de Verano y se instrumentan programas educativos "especiales" (llamados *bilingües*). La *castellanización* se presenta como una de las tareas prioritarias del Estado (como parte de la necesidad más amplia de alfabetizar) pero hecha ahora de modo indirecto: la solución al problema educativo indígena se reduce a darle *letras* a las lenguas para que —paradójico— aprendan a leer y escribir ¡español! Los proyectos y programas lingüísticos se reducen a transcribir los idiomas indios, hecho que refleja, desde otra perspectiva, la visión reduccionista que se tiene de las lenguas indígenas.

Momento poscardenista. Después del ámpula levantada por las medidas "socialistas" de la época cardenista (hasta se llegó a hablar de "pequeñas nacionalidades indígenas"), los tiempos que siguen representan una especie de vuelta a la normalidad. Los proyectos llamados bilingües se cancelan (a pesar de que se reconoce legalmente el papel de las lenguas indígenas en la educación). Un ir y venir de las políticas del Estado, más un conjunto de cambios de carácter mundial (políticos, económicos e, incluso, académicos), genera un conjunto de contradicciones que, como sabemos, en México desemboca en el llamado parteaguas del 68.

Momento echeverrista. Éste es el tiempo del nuevo populismo y (con él) del nuevo indigenismo. Ahora el paternalismo habido hasta entonces se transforma en una especie de "Montessori indigenista": los discursos afirman que la solución del problema indígena está en manos de los propios indígenas (lo cual no es del todo cierto). Se incrementa la presencia de instancias nacionales en las comunidades indígenas (escuelas, albergues, centros médicos y tiendas Conasupo, entre otros, además de la creación de programas especiales como Coplamar y Solidaridad). Nacen organizaciones indígenas cooptadas por el Estado (Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A. C. —ANPIBAC—, Consejos Supremos Indígenas, etcétera), cuyas demandas son, precisamente, las que el Estado ha puesto en sus labios. Son creadas dependencias educativas dirigidas exclusivamente a los indígenas (Dirección General de Educación Indígena, DGEI). Se mantiene la idea de que el problema del indio es fundamentalmente lingüístico y su solución es educativa (educación entendida como escolar y nacional: jamás se rebasa la idea de traducir la cultura nacional). Se inventan licenciaturas "especiales" para indios, maestrías, programas educativos y culturales. Las lenguas indígenas se ven, ahora más que nunca, como 56 *nombres* (el Estado mexicano, basado en los datos del INI, considera que hay 56 grupos étnicos y punto).

Todo lo anterior refleja la onmipresencia de las ideologías nacionalistas en las comunidades étnicas. El resultado: un violento conflicto entre las formas tradicionales indígenas y las que el Estado va introduciendo, lo que provoca, las más de las veces, un acelerado reemplazo cultural y lingüístico. El incremento del bilingüismo español-lengua indígena mantiene sus características de sustitutivo (por ejemplo, en NINGÚN lugar el español se enseña como segunda lengua, es decir, con metodología y didáctica adecuada para gente que *no lo habla*). El bilingüismo refleja, no tanto una incorporación del indígena al sistema nacional (porque ha estado incorporado desde tiempo atrás), sino otra versión de un etnocidio instrumentado (ya ahora) por agentes internos.

Un peso significativo en este conflicto lo tienen los maestros indígenas, personas que rara vez han cursado estudios normalistas y que, además de haber sido preparados, los más, al vapor, son los principales agentes de represión cultural: muy generalmente ellos son los que prohíben el uso de la lengua indígena y de sus manifestaciones culturales. El magisterio se ha tornado, así, en un nuevo grupo de poder indígena.

En cuanto a la lingüística, para estos tiempos también ha sufrido transformaciones serias: se ha ampliado la dirección de las investigaciones

tratando de abarcar la totalidad de su objeto de estudio. El español resurge con plenitud como foco de atención de la lingüística (antes sólo lo era de la entelarañada filología) y se comienza a marginar a las lenguas indígenas. Empiezan a aparecer estudios sobre significado, etnociencia, sociolingüística, etcétera. Pero. . .

Como parte de las políticas oficiales (diversas y contradictorias), el Estado decide formar, a partir de los ochenta, dos tipos de lingüistas: los lingüistas y los etnolingüistas. Los primeros deben seguir todo el camino que exige cualquier estudio profesional, manejar las diferentes teorías y ubicar su disciplina dentro del ámbito académico (son los egresados de las diversas escuelas de lingüística: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Veracruzana, Universidad de Sonora). A los segundos, por su parte, además de que reciben una educación y trato especiales, se les convence de que ellos son la verdadera y única salvación de los grupos étnicos. El apoyo presupuestal, infraestructural y de personal se dirige hacia los nuevos etnolicenciados. El resultado (a juzgar por sus obras) es simplemente la creación de un grupo de intelectuales al servicio del Estado, sin conocimientos suficientes de lingüística y que, por las estrategias estatales, son los que comienzan a tomar las decisiones lingüísticas en el ámbito educativo.

Políticas del lenguaje en México

Dada la innegable e indisoluble relación de las lenguas indígenas con las culturas étnicas, toda política del lenguaje dirigida hacia ellas es, a la vez, una política cultural. Por esto, las perspectivas de las lenguas indígenas son las perspectivas de los grupos étnicos, de sus culturas y de sus organizaciones sociales. Dicho más adecuadamente, el futuro de los idiomas está atado al de los grupos que los hablan. La relación lengua-cultura-sociedad obliga a que cualquier afirmación hecha hacia alguno de los términos se extienda a los otros dos.

Hemos dicho que hay 62 lenguas indígenas en México (63, si incluimos al español). Lamentablemente no existen estudios suficientes de ninguna de ellas (ni siquiera de los dialectos del español). Algunas han sido más estudiadas que otras (por ejemplo el náhuatl, el zapoteco, el maya yucateco, el tzotzil, entre muy pocas), pero hay otras de las que falta muchísimo por hacer. Igualmente escasísimos trabajos se han realizado sobre las dis-

tintas manifestaciones y consecuencias de los diversos conflictos lingüísticos originados por el encuentro entre el español y cada una de las lenguas indígenas, o entre las lenguas indígenas entre sí.

En este sentido, se debe insistir en que las políticas estatales han menospreciado y subvalorado el problema lingüístico (no solamente el indígena). Las investigaciones que ahora se hacen (y los recursos e importancia que se les da) demuestran un "olvido" (que se traduce en desinterés) de las lenguas indígenas. Los trabajos gramaticales (por citar los fundamentales) simplemente son ignorados o malhechos por pseudoprofesionales.

La política lingüística oficial se puede resumir en cinco palabras: eliminación de las lenguas indígenas. Esta política se manifiesta en tres acciones: a] por un lado, por la *inoperancia de las instituciones oficiales* (entre otras razones porque no cuentan con personal capacitado). Por ejemplo, solamente el Estado mexicano tiene cuatro dependencias que toman decisiones y aplican programas (las más de las veces contrapuestos entre sí) en relación con las lenguas indígenas: INI, DGEI, INEA y Dirección General de Culturas Populares. b] Por otro lado, por *la falta de control estatal* de los muy diversos y contradictorios proyectos lingüísticos; en el caso de la lengua tarahumara, por ejemplo, tanto las instancias federales (SEP e INEA) como las religiosas (jesuitas y sectas protestantes) tienen sus propias ideas y programas. c] Finalmente, porque no existe ningún programa de enseñanza del español como segunda lengua (dicho en pocas palabras: el español simplemente *no se enseña:* se enseña su gramática).

Se puede resumir y señalar que las políticas lingüísticas implementadas por el Estado se han dirigido a convencer a la sociedad de tres hechos (hechos que están inmersos en una concepción —igualmente ideologizada— de lo que son los grupos indígenas: retrasados, ignorantes, meros artesanos, etcétera):

1] el problema de los grupos étnicos es básicamente lingüístico;

2] el problema de las lenguas indígenas radica en su analfabetismo (es decir, en que no se escriben);

3] la atención a las lenguas indígenas se debe reducir, pues, a *escribirlas*.

Hemos insistido en que el problema étnico NO ES, en principio, lingüístico. Lo lingüístico es, justamente, manifestación de la desigualdad social a la que está sujeto el indígena. El problema lingüístico indígena TAMPOCO ES su oralidad. No. El problema de los idiomas indios radica en la sobrevaloración del español (el cual aparece como si fuera la única lengua útil y funcional) y en la subvaloración del idioma indígena (al cual se le atribuyen deficiencias que NO tiene. . . como la escritura).

Los supuestos proyectos alfabetizadores aplicados a las lenguas indígenas son, quizás, el mejor ejemplo del desinterés que se tiene por las lenguas indígenas: todos los proyectos se han reducido a ser desordenadas transcripciones de la forma de hablar de uno o dos individuos. Baste decir que para proponer un sistema de escritura hacen falta estudios no sólo lingüísticos (gramaticales, dialectológicos, sociolingüísticos, lexicográficos, entre otros) sino también psicológicos, pedagógicos y antropológicos. Éstos, es facilísimo demostrarlo, *nunca* se han hecho. Probablemente la única excepción sea lo hasta ahora instrumentado por el estado de Chihuahua (y hasta ahora también obstaculizado por la SEP): el Programa de Reforma Educativa del Tarahumara.

Perspectivas de las lenguas indígenas

Una mirada atenta a la realidad nacional demuestra que la incorporación de la población indígena a la sociedad nacional (o, traducido, la castellanización del indígena) no lo ha sacado de su situación de dominación ni de su pobreza ni de la explotación de la que es objeto. Como se puede apreciar, el gran dilema al que están amarrados los grupos étnicos es el hallarse entre *su comunidad* y *la nación*. Amarrados entre particularidades significativas y una globalidad que simple y llanamente los ignora y los despoja de lo que les es propio. El presente de las lenguas indígenas o de las comunidades étnicas se puede resumir en dos palabras: bilingüismo y asimilación.

Un bilingüismo que, como ha quedado insistentemente dicho, desvalora una de las lenguas (la de la comunidad) y le da todo el valor y funcionalidad a la lengua nacional. Un bilingüismo que se refleja en la existencia de un gran núcleo de individuos llamados semihablantes (individuos que sólo entienden la lengua indígena pero que ya no la hablan), situación que manifiesta de manera por demás obvia la sustitución lingüística: la descendencia de estas personas sólo hablará una lengua: el español.

Y la asimilación, no entendida como su incorporación a la sociedad nacional (a la que de hecho han estado incorporados desde la Colonia), sino como la pérdida de sus especificidades y la adopción de valores que, de entrada, les son extraños.

Muchos de los discursos etnicistas son discursos creados, manejados y discutidos por los agentes del Estado. No son sino la evidencia del dilema

indígena: miembros de una supuesta misma etnia (definida, insistimos, por esos discursos etnicistas) necesitan el español para comunicarse, no comparten valores culturales y en ocasiones ni siquiera historias. Retoman valores no étnicos (el concepto *cuantitativo* de democracia, el trabajo individual, el poder del saber académico, etcétera) y, a la par, comienzan a desvalorar sus propios rasgos y características.

Las perspectivas de las lenguas indígenas son, por lo que tanto se ha dicho, parte de las perspectivas de las culturas étnicas. Son los propios grupos (en sus contradicciones e interrelaciones con la sociedad nacional), los que están determinando su futuro, futuro que está arrinconado entre tres ámbitos: el comunal, el étnico y el nacional.

Cuadro 1. Lenguas indígenas de México

GRUPO HOKAND

1. Cucapá
2. Cochimí
3. K'mai
4. Kiliwa
5. Paipai
6. Seri

GRUPO YUTOAZTECA

7. Cora
8. Huichol
9. Guarijío
10. Mayo
11. Náhuatl o mexicano
12. Pápago
13. Pima
14. Tarahumara
15. Tepecano
16. Tepehuano del norte
17. Tepehuano del sur
18. Yaqui

GRUPO MIXE-ZOQUE

19. Mixe
20. Popoluca
21. Zoque

GRUPO TOTONACO

22. Totonaco
23. Tepehua

LENGUAS SIN GRUPO

24. Kikapu
25. Tarasco o purépecha
26. Chontal de Oaxaca
27. Huave

GRUPO OTOMANGUE

28. Amuzgo
29. Chatino
30. Chichimeco jonaz
31. Chinanteco
32. Chocho
33. Cuicateco
34. Ixcateco
35. Matlatzinca
36. Mazahua
37. Mazateco
38. Mixteco
39. Ocuilteco
40. Otomí
41. Pame
42. Popoloca
43. Tlapaneco
44. Triqui
45. Zapoteco

GRUPO MAYENSE

46. Chol
47. Chontal de Tabasco
48. Chuj
49. Huasteco
50. Ixil
51. Jacalteco
52. Kanjobal
53. Kekchí
54. Lacandón
55. Mame
56. Maya yucateco
57. Mochó o motozintleco
58. Quiché
59. Teco
60. Tojolabal
61. Tzeltal
62. Tzotzil

Bibliografía básica

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
1980 *Indigenismo y lingüística. Documentos del Foro sobre la Política del Lenguaje en México*, México, D. F., UNAM.

MANRIQUE C., LEONARDO (COORD.)
1988 *Atlas cultural de México: Lingüística*, México, D. F., SEP-INAH-Planeta.

NUEVA ANTROPOLOGÍA
1983 Número 22.

La comunidad indígena y campesina de México

Héctor Tejera Gaona*

En este capítulo se presenta un panorama general de los estudios efectuados sobre la comunidad campesina e indígena de México. Asimismo, se reflexiona sobre algunos de los problemas más importantes que, a nuestro parecer, han presentado los estudios antropológicos sobre la comunidad agraria mexicana, y acerca de aquellos puntos que, desde nuestra perspectiva, son centrales en la problemática actual que viven las comunidades campesinas e indígenas del país y sobre las cuales la antropología debe profundizar a fin de ampliar en su conocimiento y aportar a su solución. Por último, encontramos un recuento general de los momentos cruciales por los que ha atravesado la conformación de la comunidad, hasta ubicarla en el marco de la sociedad nacional actual.

Los enfoques en el estudio de la comunidad agraria

La comunidad agraria en México ha sido estudiada desde diversas perspectivas, pero una sobre la que se ha hecho un especial énfasis ha sido la

*Instituto Nacional de Antropología e Historia.

de su carácter histórico. En este sentido, las particularidades y especificidades que la caracterizan en la actualidad han sido explicadas, fundamentalmente, como producto de un desarrollo histórico cuyos límites, en términos de la profundidad con que se los analice, están determinados por los enfoques teórico-metodológicos de los investigadores que la estudian. Así, encontramos quienes consideran que la comunidad indígena actual tiene su origen en la organización prehispánica. Otros la ubican como resultado de las políticas de congregaciones y de reasentamientos en torno a los centros ceremoniales tradicionales, las políticas tributarias hispánicas en el periodo colonial, o el influjo que sobre la organización social comunitaria tuvieron las órdenes religiosas. Hay quienes establecen el sello que las caracterizará a partir del proceso de consolidación de las haciendas del país, o bien quienes ubican su constitución real como resultado de la reforma agraria del sexenio cardenista. En términos generales podemos encontrar que cada uno de estos enfoques se apoya en diferentes ejemplos procedentes de diversas regiones del país que, en todo caso, demuestran lo afirmado.

Si bien estos estudios son fundamentales para conocer las características de la comunidad agraria de nuestro país, el hecho es que solamente unos pocos retoman un enfoque que, a la vez que considere la historicidad de los procesos culturales que se manifiestan en ella, *analice la vigencia de lo étnico como un proceso actual y actuante,* como un proceso en el cual las características que diferencian a la comunidad agraria de otras organizaciones sociales y culturales son, a la vez, aquellas que la integran en el marco de un espacio particular de relaciones en el ámbito del sector agrario de nuestro país. Éste es, en efecto, un problema sumamente complejo. Implica el análisis de la constitución de un campo de relaciones específicas que, al mismo tiempo que subsumen a la comunidad en el marco de las relaciones socioeconómicas, políticas y culturales del país, la perpetúan como tal a fin de establecer relaciones particulares con ella. Relaciones que, en términos generales, operarán más en beneficio de otros sectores que de la comunidad misma. No obstante, ello no significa que ésta no haya generado mecanismos de persistencia y resistencia para subsistir como tal, y es en esta transformación contradictoria e intrincada en la cual se ha constituido como una organización social *contemporánea.* Es decir, se ha convertido en parte del presente y está sujeta a procesos sociales de carácter regional y nacional. El reconocimiento de ello, si bien se admite por principio, no necesariamente se plasma en los estudios realizados, y la tendencia a estudiar la diferencia cultural como resultado o reminiscencia

del pasado ha desempeñado un papel esencial en ello. Esto no significa que una serie de rasgos o características culturales no estén enraizados en el pasado. A fin de cuentas, ¿en qué sociedad no lo están? Pero el problema es que la propensión a no analizar el papel que dichas características presentan en las relaciones que la comunidad establece con otros sectores sociales proviene precisamente de no considerarlas como producto de la interacción entre el pasado y el presente, como manifestaciones de una vida social actual y cotidiana, vida que determina la suerte de los integrantes de la comunidad. Esta propensión es particularmente cierta en los análisis que se sustentan en un enfoque que se circunscribe a una visión culturalista, en el cual las manifestaciones culturales son analizadas por sí mismas.

Desde esta perspectiva, otro de los enfoques que, a nuestro parecer, opaca el análisis de la presencia actual y actuante de la comunidad agraria, especialmente de aquella que se encuentra integrada por población indígena, estriba en otro que, conjuntamente con el culturalista, usualmente se emplea, aunque con frecuencia no de manera tácita. Nos referimos al enfoque funcionalista.

Cabe señalar que aun cuando los enfoques organicistas de tipo funcional, que conciben a la comunidad como un todo estático, cerrado y armónico, hayan sido reiteradamente criticados en las últimas tres décadas, en términos de la concepción general que se tiene de la comunidad indígena en México, continúa matizando el análisis un conjunto de implícitos a través de los cuales se orienta su estudio. Ello se demuestra, sobre todo, cuando se pretende realizar un análisis crítico de la cultura étnica y de su relación con otros grupos sociales.

Entramos aquí a un problema sumamente delicado pero que es necesario enfrentar. Generalmente los estudios que se han realizado sobre la constitución de estructuras de poder y control internas predominan en aquellos que analizan la comunidad campesina. Éste es el caso de la investigación sobre caciquismo. No obstante, cuando se los ha efectuado en comunidades cuyas características culturales permiten ubicarlas como indígenas, el estudio se ha visto matizado por el deseo de no criticar aquello que puede considerarse como parte de las tradiciones o costumbres locales. En general, la antropología se ha inclinado por el relativismo cultural en el momento de profundizar sobre la organización político-religiosa tradicional, y por tanto ha evitado, en la medida de lo posible, realizar observaciones críticas sobre las características de la misma, a riesgo de violentar uno de los principios básicos: el respeto a la diferencia cultural.

No obstante, y según veremos más adelante, la comunidad indígena no puede considerarse como un todo integrado ni como una organización social armónica. A los procesos de consolidación, resistencia y persistencia étnicas que, como hemos dicho, han permitido que la comunidad haya persistido a pesar del embate de la sociedad global, se conjuntan aquellos que han dado lugar a la desintegración y diferenciación interna. Estos últimos han propiciado la constitución de grupos de poder que, provenientes de las propias comunidades, han logrado, en algunos casos, emplear los elementos de la etnicidad como un espacio más para consolidar relaciones en beneficio de unos pocos. En este sentido la etnicidad de cualquier grupo social, incluidas las comunidades indígenas, puede ser un arma de dos filos. Por una parte, es un elemento sustancial de la diferencia y la particularidad cultural que hace a un grupo singular y diferente, lo que es evidentemente un aporte trascendente a la diversidad cultural del país; por otra, puede ser empleada en beneficio de una minoría al mantener tradiciones o costumbres que permitan el sostenimiento en el poder y el provecho económico y político de unos cuantos. Todo ello bajo el pretexto del mantenimiento de dichas tradiciones. La etnicidad puede ser el marco para la constitución de una nación pluricultural o base para conflictos interraciales, para la oposición y la segmentación de una sociedad, conflictos cuyos ejemplos se han vivido en los últimos tiempos a nivel internacional.

La imposición de actividades colectivas, como es el caso de la participación económica o en trabajo para las fiestas rituales, fiestas que benefician a los comerciantes de la parafernalia religiosa; la mano vuelta entre miembros de la comunidad que ocupan rangos sociales o económicos diferentes; el control del ritual por parte de grupos insertos en la estructura político-religiosa (sobre todo en las comunidades más tradicionales del país, que es el caso de las tierras altas del estado de Chiapas); la constitución de cacicazgos que encuentran en el discurso del respeto a la diferencia étnica el baluarte para que no sean afectados sus intereses, son, entre otros, algunos de los fenómenos sociales que encontramos en múltiples comunidades de nuestro país. Fenómenos que corren el riesgo de no ser expuestos al realizar un análisis cuyos principios no estén claramente establecidos. En esta misma tónica, la conversión religiosa en las comunidades indígenas de nuestro país es otro de los aspectos que más se ha resistido a un análisis cuyos fundamentos partan de la situación actual que presentan dichas comunidades. En efecto, es ya un discurso de sentido común acusar a diversos grupos protestantes de la desestructuración,

sobre todo de aquellas relaciones sociales vinculadas con el ritual. En términos generales, en esta afirmación se trastocan causa y efecto. En realidad, la incursión de grupos religiosos no católicos en las comunidades, y su creciente éxito, deben explicarse precisamente al revés. Es decir, partiendo de que la comunidad indígena actual es inconsistente y fragmentada en la mayoría de los casos y, por consiguiente, presenta una serie de contradicciones internas que se muestran, precisamente, en procesos como la expansión de los grupos protestantes en su seno. Más adelante hablaremos de estas contradicciones. Simplemente habría que subrayar que el cambio y la transformación, que en términos generales son aceptados como fenómenos inherentes a cualquier sociedad, no han sido tan claros para quienes, desde la antropología, estudian a la comunidad indígena, y ello es, precisamente, resultado de las visiones organicistas que todavía permean el análisis de una organización en constante cambio, y que se resiste a conservarse como la pieza de museo que quizás algunos, implícitamente, quisieran estudiar.

La resistencia indígena ha sido enarbolada como el factor fundamental de la existencia de la comunidad con la presencia de rasgos históricos. Pero esta posición corre el peligro de desconocer el hecho de que en la relación intercultural, en el marco de su interacción con otros sectores sociales, la cultura comunitaria se ha modificado como resultado de diversas construcciones, síntesis y contradicciones.

Ni subordinada por completo ni dejada a su libre albedrío, la población indígena de este país ha conformado estructuras organizativas y culturales producto de su inserción en la formación histórica del México actual, pero, a su vez, ha determinado muchas características de la organización económica y política del país.

A partir de lo anterior, consideramos que es indispensable realizar una profunda reflexión sobre las condiciones particulares en las que se desenvuelve la vida cotidiana de múltiples comunidades indígenas del país; igualmente, profundizar en la historia social de su conformación.

Un hecho innegable es que la organización económica y política prehispánica fue profundamente modificada, y muchos de los rasgos culturales que en la actualidad se consideran de una amplia profundidad histórica son, en realidad, relativamente recientes.

La formación de la comunidad indígena

La formación de la comunidad indígena debe ubicarse en el seno de tres procesos íntimamente entrelazados: por un lado, los restos de la organización de dominio implantada por los mexicas, sustentada en el tributo, pero que mantuvo hasta cierto punto los esquemas de organización territorial y política de los pueblos sometidos; por otro, la visión que de la organización del espacio trajeron consigo los españoles y, por último, el contexto de las pretensiones políticas de la Corona española. Estos procesos se sintetizan en la política denominada congregación, junta o reducción, que dio como resultado una forma particular de organización sociocultural y política que estableció las bases fundamentales de lo que hoy denominamos comunidad indígena.

En el momento de la Conquista, y al haberse desestructurado el dominio mexica, encontramos que los restos de la estructura política prehispánica mesoamericana se sustentan en asentamientos dispersos que, en mayor o menor medida, se centralizaban política y culturalmente en espacios rituales asociados con actividades comerciales, aunque esto no siempre ocurría así. Los campesinos vivían cerca de las parcelas que cultivaban, en unidades políticas y territoriales de carácter descentralizado. Encontramos que los integrantes de estas unidades fundamentalmente asociadas con el territorio sólo asistían a centros de reunión de manera esporádica, en días de mercado o en fechas rituales.

El nomadismo o la descentralización eran para los españoles símbolos de salvajismo, y la empresa modernizadora —si así podemos llamarla— de los colonizadores fue establecer orden y dar cohesión a un espacio disperso y con rasgos de autonomía que no era posible gobernar. De ahí las congregaciones, cuyo propósito será tanto reunir a la población indígena en núcleos territoriales con el objeto de facilitar la evangelización, allanando el camino a la conversión religiosa y al establecimiento de instituciones políticas definidas, como garantizar la exigencia y recolección de los tributos en especie y trabajo. Además, los conquistadores tenían en mente una concepción urbanística definida y un concepto civilizatorio asociado con la misma, a partir de los cuales organizaron a las congregaciones. El esquema típico fue el de la plaza, donde se ubicaban la iglesia principal y los edificios que albergaban a las autoridades, a partir de la cual se establecían calles rectas en dirección a los cuatro puntos cardinales.

La búsqueda de cabeceras como centros políticos y religiosos —muchas veces manteniendo aquellos existentes antes de la colonización, ya que eran puntos naturales de reunión de los indígenas— donde fuese posible establecer cabildos fue el inicio de un prolongado proceso de reorganización de la estructura socioeconómica y política de los aborígenes mesoamericanos, a partir del cual los españoles construyeron las llamadas repúblicas indígenas, un espacio de organización supuestamente independiente de la sociedad colonial que convivía con la república de los españoles.

Por su parte, la Corona española se resistía a repetir el esquema de los grandes terratenientes propio de la península ibérica, para lo cual la pequeña propiedad parecía ser una solución. A partir de ello estableció las encomiendas, sin que éstas significaran realmente la posesión por parte de los colonizadores de la tierras e indígenas, sino fundamentalmente sólo la posibilidad de obtener tributo. A mediados del siglo XVI el rey realiza una serie de modificaciones en las relaciones políticas con la Nueva España. Éstas son resultado de diversas causas, pero destacan la impresionante baja demográfica de la población indígena —producto de los abusos cometidos por los encomenderos, la destrucción de su organización social y las epidemias— y las múltiples protestas de los encomenderos. Por lo tanto, la Corona toma una serie de medidas con el propósito de adecuar su relación a las nuevas condiciones de Nueva España, así como para tratar de evitar algunos de los abusos cometidos por los españoles hacia la población indígena. Entre las medidas más importantes podemos mencionar el transformar el tributo de especie a dinero, la abolición legal de los servicios personales —aunque en la realidad éstos no desaparecieron y se mantuvieron hasta el siglo XVIII— y la creación de una de las instituciones que más impacto tendrá sobre la sociedad indígena: el sistema de repartimiento. Estas modificaciones implican el despegue de la sociedad colonial, ya que se establecen las condiciones propias para un desarrollo autosostenido, al que se conjunta la profunda reestructuración de la sociedad indígena. Ésta es restablecida y reagrupada o escindida territorialmente, según el caso, con el propósito de servir más adecuadamente a los requerimientos económicos y de conquista espiritual de los colonizadores.

Si en un primer momento la determinación de un centro político y religioso redefinido en términos territoriales (el establecimiento de un monasterio, por ejemplo) no impactó directamente a los indígenas, mientras se conservaban las formas políticas y de organización social, el creciente cuestionamiento de éstas, aunado a las congregaciones, marcó el

cambio fundamental del mundo indígena como preámbulo a la plena instauración del orden colonial.

El establecimiento de asentamientos indígenas concentrados se produjo en dos periodos; el primero se inicia aproximadamente en 1550 y se prolonga más de una década, y el segundo a fines del siglo XVI y albores del XVII.

Una de las más probables consecuencias de las primeras congregaciones fue la facilidad con la cual se extendieron las epidemias. La epidemia que se inició en 1576 y que perduró durante cuatro años parece estar directamente relacionada con la concentración de población, lo que facilitó la propagación de las enfermedades. Algunas congregaciones desaparecieron casi por completo a causa de las epidemias o porque los indígenas huyeron de ellas. Los encomenderos vieron cómo la población indígena desaparecía ante sus ojos. Esto originó que a finales del siglo el gobierno colonial impulsara nuevamente su formación, reubicando a los indígenas en nuevos pueblos.

La naciente comunidad indígena, resultante de la congregación de los pueblos indios, si bien formalmente se ubicó en la denominada república de indios, en realidad sustentó en sus integrantes el peso del mantenimiento y construcción de la estructura económica de la sociedad colonial.

No obstante, es necesario detenernos en el hecho de que el reconocimiento papal de la racionalidad indígena, en 1537, abre la posibilidad para que los indígenas puedan establecer algunos derechos, conculcados frecuentemente, pero que permitieron cierto reconocimiento jurídico a la personalidad política de su organización social y el establecimiento de algunas normas de responsabilidad y convivencia comunal que, de todas formas, implicaban apoyar, ya fuese con tributo o con mano de obra, la empresa española de implantar una nueva organización económica, política y religiosa.

Las congregaciones se realizaron bajo criterios distintos, pero destaca el de los sacerdotes, que pretendieron reunir a los indígenas en una cabecera cuyo punto central era el monasterio, lo que llevó a agruparlos en determinados espacios territoriales, dependiendo de la estrategia de evangelización establecida por las órdenes religiosas.

Asistimos entonces, y posiblemente a partir de 1530, a la formación de organizaciones sociales corporadas alrededor de los monasterios, para lo cual se realizaron dotaciones de tierras en propiedad comunal y se dispuso la responsabilidad del conjunto de los integrantes de ésta para el pago de tributos, a lo cual se aunaron la formación y la consolidación de

instituciones de carácter político-religioso de las repúblicas de indios. En este contexto, el concepto de comunidad establece la centralidad de instituciones españolas en lo que corresponde a los espacios o bienes públicos y al interés común, y hace responsables a los pueblos congregados del cuidado y mantenimiento de esos bienes, a la vez que establece las responsabilidades colectivas para trabajos en común y para el pago colectivo del tributo. De aquí surgen algunas de las características fundamentales de la comunidad, especialmente aquellas relacionadas con la responsabilidad colectiva del funcionamiento social y de las responsabilidades económicas que a ella se le imponen, muchas de las cuales se convertirán después en tradiciones.

Los indígenas fueron reubicados no sin resistencia. Ante ello se empleó desde el convencimiento hasta la destrucción de sus casas y la fuerza. Por una parte, para los indígenas era sumamente desventajoso ubicarse en terrenos cercanos al poder eclesiástico y político, ya que entonces podían ser obligados más fácilmente a pagar tributo y a realizar jornadas de trabajo en beneficio de los conquistadores, ya fuese colaborando en la construcción del monasterio o cualquier otra edificación, o, definitivamente, a establecer una relación de dependencia total hacia los encomenderos. Por otra, con frecuencia las tierras asignadas ya no tenían la calidad de las poseídas antes, debido a que éstas ya habían sido ocupadas por la élite indígena o por los colonizadores españoles. Ante esta situación, a partir de 1567 se le concede a las congregaciones el derecho sobre los recursos en un área de 500 varas (una vara equivale a 84 cm, aproximadamente), a la cual se denominó fundo legal o *ejido,* el cual se amplió posteriormente a 600 varas, lo que no implicó necesariamente que los colonizadores respetaran este territorio.

A principios del siglo XVII la política de congregaciones pierde fuerza y los españoles sólo insisten en su aplicación en aquellas zonas donde la población indígena se encuentra sumamente dispersa.

En todo el curso de la reestructuración de la sociedad indígena que culminó con la política de congregaciones, la nobleza indígena no necesariamente desapareció; por el contrario, los españoles hicieron uso de los caciques y de los que denominaron en forma genérica "principales", los *pipiltin,* para controlar de forma indirecta a los grupos indígenas sobre los cuales esta nobleza conservaba alguna ascendencia. Los principales se insertaron en la estructura colonial alcanzando incluso el rango de hidalgos españoles y conservando, en ciertos casos, privilegios tales como el de mantener a sus antiguos tributarios. En la década de 1550 se les dotó de

tierra en propiedad, con lo cual se convirtieron en aparceros durante cierto tiempo. Si bien algunos lograron fortalecerse económica y políticamente conservando ciertas prerrogativas, al consolidarse la sociedad colonial la tendencia general fue a desplazarlos del poder económico y político o asimilarlos por medio del mestizaje.

Las comunidades fueron liberadas como siervos de sus gobernantes indígenas pero, al expandirse las posesiones territoriales de los españoles, los indígenas se encontraron ante la necesidad de buscar trabajo en minas y haciendas, ante la imposibilidad de sobrevivir en comunidades cuyos terrenos habían sido sustancialmente reducidos en beneficio de los conquistadores.

La Iglesia tendrá un papel fundamental en el establecimiento de los centros de poder político que se instaurarán en la época colonial. El primer problema de su accionar será escoger para la construcción de iglesias y monasterios los territorios que, a su parecer, representan los núcleos de poder político más fuerte y que garantizan el mayor número de indígenas a evangelizar. A ello se conjuntan otro tipo de criterios, como ubicar los conventos en terrenos planos, etcétera. Las órdenes mendicantes seguirán entonces el camino de establecer monasterios y conventos en zonas que no necesariamente corresponderán con la organización social indígena que, bien que mal, había sido respetada por la encomienda. Las epidemias mostrarán que muchos conventos habían sido construidos en vano.

El papel de la Iglesia

Parte de las obligaciones de la comunidad estará íntimamente ligada a la Iglesia. La organización de mayordomías y cofradías por parte de las órdenes católicas hará posible el control ideológico necesario para sustentar el dominio colonial y le permitirá obtener sus propios recursos a través de la inserción de las instituciones creadas o empleadas por la Iglesia en la cultura indígena del país. No obstante, habría que remarcar los objetivos de la actividad indígena. Aun a pesar de las críticas de visitadores e incluso de obispos, el hecho fue que la comunidad, entendida más en el sentido económico que social, generalmente fue una empresa poco lucrativa. Los indígenas preferían gastar los ingresos comunales en el ritual y en su iglesia que acumular. Con los años, y como veremos más adelante, el ritual se convertirá paulatinamente en la fuente de ingresos de comer-

ciantes y caciques que verán en él una fuente de acumulación constante. Por eso muchos de ellos se convertirán, a la larga, en los principales defensores del ritual. No obstante, la transformación del ritual en fuente de acumulación no debe hacernos olvidar que la comunidad adquirirá un profundo sentido religioso que permitirá su integración con base en una unidad sustentada en la identidad social. Con el tiempo el culto abrió los espacios para la construcción de una nueva cohesión social que evidentemente las congregaciones forzadas no establecieron por decreto. No obstante, ello tuvo como consecuencia dos cosas: en primer lugar, la pérdida de la identidad colectiva de los pueblos en sí (término empleado por los españoles para distinguirlos de los pueblos producto de las congregaciones), cediendo su lugar a aquella sustentada en la particularidad del culto a un determinado santo patrono; en segundo lugar, el reordenamiento territorial de la identidad y cohesión de los pueblos indígenas conforme a espacios delimitados por una iglesia y su santo patrono. Se destruyeron los lazos prehispánicos y se construyeron unos nuevos. La cohesión étnica se desarticuló, dando lugar a una identidad territorial fragmentada y definida a partir del ritual. Ello estableció diferencias por encima de la similitud de lengua y costumbres. De ahí que el término etnia para definir a un grupo lingüístico específico sea inadecuado, ya que no reconoce tanto la fragmentación y la existencia de una identidad desarticulada por la congregación como el establecimiento de nuevos espacios de referencia sustentados en la pertenencia a un territorio delimitado. Las relaciones individuales establecidas por los colonos y la Iglesia, en contraposición a los encomenderos, que trataban con organismos corporativos, exacerbó aún más la desarticulación social de los grupos políticos y de parentesco.

El régimen tributario

Una de las características de la dominación española fue la implantación de un régimen tributario que se engarzó en el ya existente, previo a la Conquista. Si la encomienda no implicaba posesión, sí otorgaba el derecho a recibir tributos en especie o trabajo.

Formando parte de la organización española, pudo establecerse con relativa facilidad debido a que la sociedad indígena, sobre todo en la región mesoamericana, había sido ya objeto de este tipo de relación económica. En realidad los españoles sustentaron su estrategia tributaria en el

mantenimiento, dentro de lo posible y sin que afectara sus intereses, de las estructuras tributarias prehispánicas, aunque con propósitos distintos. Mientras que los productos de los pueblos tributarios a los mexicas fueron empleados por éstos para actividades no productivas y rituales, los españoles los emplearon en sus diferentes modalidades —especie y trabajo— para establecer y fortalecer actividades económicas, en el marco de una política sumamente contradictoria por parte de la Corona española. Ésta, si bien deseaba aumentar los ingresos de las arcas reales, temía el fortalecimiento de las actividades económicas en la Nueva España, la formación de un mercado interno, y por ende la no exportación de los productos tributarios por la sociedad indígena a España.

No obstante, uno de los problemas principales de esta política estriba en que el régimen tributario no garantiza el abastecimiento de los núcleos de población de los conquistadores. En términos generales, las comunidades indígenas pagaban el tributo y producían para su subsistencia, con la consecuente escasez de productos alimenticios para los nuevos núcleos de población españoles. Es por ello que, en regiones como Oaxaca, a mediados del siglo XVI, encontramos solicitudes a la Corona a fin de ordenar a los indios que vendan sus productos a los españoles.

En el marco de la dependencia de algunas regiones con respecto a la producción indígena, se ubica la incipiente producción agrícola y ganadera española. Ésta comenzará a competir por las tierras con los indígenas y, a pesar de las múltiples quejas de éstos y de algunos intentos por normar la expansión territorial de las propiedades ganaderas y agrícolas españolas, poco parece haberse logrado a largo plazo. Los indígenas perdieron paulatinamente sus tierras en beneficio del fortalecimiento de estancias productoras, resultado de mercedes reales, cuyo propósito será el abastecimiento del mercado interno. Estas estancias se convertirán con el paso del tiempo, y conforme su expansión territorial, en haciendas. Otras, que por diversas razones no lograrán expandirse, se irán transformando en ranchos, la pequeña propiedad típica a finales del periodo colonial. Ello no necesariamente implica que sus dueños las cultivasen directamente; por el contrario, dependieron del trabajo comunal indígena o del peonaje por endeudamiento para desarrollar sus actividades.

Es interesante hacer notar que no obstante que en la Nueva España se establecieron reglamentos para limitar los montos del endeudamiento, muchas haciendas sobrepasaron con mucho estos límites. Independientemente de los *repartimientos,* estrategia para obtener más trabajadores indígenas no sólo para los encomenderos, sino para los colonizadores en

general, una causa probable es que mientras las comunidades indígenas fueron autosuficientes, la resistencia a trabajar en las posesiones españolas fue muy alta, lo que obligó a sus dueños a ofrecer bienes muy por encima de los establecidos legalmente e, incluso, a obligarlos a aceptar mercancías o efectivo. Por supuesto que también se recurrió al reclutamiento forzoso de los indígenas para que fungieran como trabajadores.

La primera cuestión que caracteriza al periodo colonial es la redefinición de la posesión de la tierra bajo el principio de que la tierra colonizada pertenece a la Corona de Castilla. No obstante, la expansión colonial poco tiene que ver con los diversos ordenamientos reales. El despojo de las comunidades y la expansión ilegal de los terratenientes sobre terrenos pertenecientes a la Corona fueron una constante que como realidad reconocida obligó al gobierno español a la posterior legalización de una situación *de facto,* mediante la exigencia de pagos por las tierras ocupadas, especialmente en el segundo cuarto del siglo XVII.

En el periodo colonial la inserción de la comunidad indígena en el contexto socioeconómico se caracteriza por su aportación en mano de obra a la naciente economía española. Las comunidades indígenas no fueron necesariamente destruidas sino incluidas en la economía colonial, primero bajo la encomienda y posteriormente en el sistema de repartimiento, lo que garantizó el reclutamiento de mano de obra en beneficio de los conquistadores. Debe entenderse que, ante la complejidad de la estructura de dominación mesoamericana y la desestructuración de la misma, la organización básica, el pueblo de indios, será el espacio a partir del cual los colonizadores establecerán su dominio y determinarán la organización de los territorios bajo su poder en forma de encomienda. Ésta se caracterizaba por adscribirle a un señor una organización política y territorial basada en algún "principal" y la población bajo su éjida. Esto, además, permitía que la organización social preexistente no fuese desarticulada, y que no se violentaran las estructuras sociales indígenas.

No obstante, y a partir de 1632, cuando, al menos formalmente, se suprime el repartimiento, se requirieron otros mecanismos para que los españoles contaran con los trabajadores para sus empresas. Con ello se establece la práctica de indios "naboríos" o "gañanes", que a fines del siglo XVI relaciona a las comunidades indígenas de una forma directa con los terratenientes, al liberarlas de obligaciones comunitarias y con la Corona. Además de una serie de presiones extraeconómicas (no aceptación del pago de las deudas por parte de los indígenas, adelantos para rituales religiosos, herencia de deudas, reclutamiento forzoso de quienes eran con-

siderados vagos o mendigos y, por supuesto, préstamos, entre otras más), la obtención de trabajo indígena fue, fundamentalmente, resultado de tres procesos: por una parte, el endeudamiento ya mencionado; por otra, el hecho de que las posesiones territoriales de las comunidades fueron presionadas de tal forma que se evitó la posibilidad de que fueran autosuficientes. Por último, asistimos a la desarticulación de la comunidad indígena y la inserción de sus integrantes en la hacienda colonial. Todo ello permitió el mantenimiento de un sistema donde, y a pesar de los deseos de la Corona, los indígenas no lograron nunca el estatuto de trabajadores libres a quienes se les asignara un salario remunerativo por su labor.

El reclutamiento forzoso ya característico del repartimiento continuó existiendo en México bajo el denominado *mandamiento* hasta finales del siglo XVIII. Por medio de diversas disposiciones legales las autoridades coloniales intentaron resolver la constante necesidad de trabajadores de los hacendados, aunque en otros casos, y debido a diversos bandos virreinales que intentaban regular las relaciones entre indígenas y hacendados —por las constantes protestas de los primeros y los deseos de modernización de las relaciones laborales por parte de la Corona—, fue necesario realizar fallos en favor de los indígenas. Es importante hacer notar que la mayoría de los levantamientos indígenas desde el siglo XVII parecen más relacionados con las demandas de recuperación de tierras, mientras que en las haciendas los arrendatarios parecen haber sido el grupo social más activo en contra de las condiciones prevalecientes en las haciendas.

Pero no sólo la resistencia de los indígenas a trabajar bajo condiciones sumamente desfavorables fue uno de los problemas a los que se enfrentaron los terratenientes. También tuvieron que rivalizar con salarios más competitivos en otras haciendas y fue necesario que en algunas zonas se estableciera la imposibilidad de que los indígenas se contrataran en otras regiones hasta que la demanda de trabajadores de las haciendas del lugar estuviese satisfecha. Incluso se expidieron licencias a los trabajadores para que éstos pudiesen contratarse. No obstante estas medidas legales, la relación entre indígenas y hacendados no dejaba de presentar problemas en las labores mismas. Sin detenernos en la ironía de ello, las quejas de los terratenientes de que un trabajador endeudado o que era engañado en el salario que recibiría no laboraba lo suficiente fue una constante.

La principal relación de la Nueva España con Europa se fundamentará en la búsqueda y exportación de metales preciosos en centros mineros ubicados en la región norte del país. Esta actividad estará estrechamente ligada al surgimiento de un tipo de hacienda agroganadera cuyo propósito

será surtir de los medios básicos de subsistencia a los centros mineros. Este proceso, además, marca la tendencia a la modificación de las relaciones tradicionales implantadas en Nueva España por los conquistadores.

La hacienda

Encontramos ya en 1600 unidades productivas cuyas características pueden señalarlas como precursoras de la hacienda. Uno de los cultivos más importantes introducidos por los españoles fue la caña de azúcar, en regiones de lo que es ahora el estado de Morelos. Si bien desde mediados del siglo XVII y hasta la reforma agraria cardenista la hacienda puede ser considerada como uno de los sistemas socioproductivos que marcan el devenir de la estructura agraria en México, ello no significa que sea la única estructura, como comúnmente parece afirmarse. La hacienda como unidad socioeconómica se caracteriza por ser una propiedad agrícola operada por un terrateniente que cuenta con trabajadores supeditados a su albedrío, dirigida al mercado y al estatus del dueño, lo que la distingue de la plantación, la que además de las diferencias ecológicas de su ubicación (generalmente en regiones tropicales) tiene objetivos que se dirigen a la satisfacción de una demanda externa, aunque esta diferenciación entre una y otra no sea definitiva.

La hacienda tuvo su auge durante los siglos XVIII y XIX, aunque el despojo de los territorios de las comunidades indígenas se inicia a partir de las grandes epidemias, lo que deja como consecuencia grandes extensiones sin cultivar, las cuales les serán expropiadas, ya sea mediante ventas (independientemente de la prohibición de hacerlo), en general poco ventajosas para las comunidades, o de plano les serán arrebatadas. La recuperación demográfica de los pueblos devastados por la epidemia durante el siglo XVIII enfrentó a los habitantes de las comunidades a una grave escasez de recursos para sobrevivir, debido a la pérdida de tierras, e incrementó su dependencia de los fortalecidos sistemas productivos hacendarios. Los litigios por tierra durante este periodo fueron una constante. Si bien algunas comunidades lograron recuperar sus bienes, muchas otras se vieron forzadas a que sus integrantes buscaran trabajo en haciendas cercanas o, de plano, a que emigraran a otras regiones.

La independencia con respecto a España no trajo consigo demasiadas ventajas para las comunidades indígenas del país. En realidad, permitió a

los terratenientes deshacerse de la dependencia a la Corona española y establecer los espacios políticos necesarios para constituirse en representantes de una nación independiente.

El año de 1856 marca una de las fases más difíciles para las comunidades indígenas de México que bien o mal habían sobrevivido al embate colonial. En ese año se promulgan las leyes de desamortización de tierras eclesiásticas y comunales que abren la etapa de despojo más violenta y rápida que hayan sufrido las comunidades indígenas, especialmente del centro del país, y que fortaleció a las haciendas cerealeras ubicadas en esta región. La Iglesia pierde en gran parte, a partir de 1859, su carácter de terrateniente, a pesar de conservar algunas propiedades a través del recurso de simulación de propiedad.

El hecho fundamental es que las comunidades indígenas se enfrentan a diversos procesos de despojo fundamentados en interpretaciones jurídicas de mala fe. Éstas abren las puertas para que los indígenas sean despojados de sus territorios. Aunque en algunas regiones de México la oposición y resistencia de los indígenas tendrá cierto éxito, sobre todo cuando pueden demostrar su derecho "legítimo" a través de títulos (lo que como sabemos somete a la jurisprudencia una situación *de facto*), el hecho es que al conjuntarse con la enajenación de baldíos por el Estado en 1863, y su delimitación a cargo de compañías deslindadoras a partir de 1883, se abre un periodo de amplia concentración de tierras. Éste se profundiza en 1894, cuando se deroga el límite de 2 500 hectáreas de terrenos denunciados como baldíos por persona. Ello abre un extenso periodo de especulación que se intenta, bastante tarde por cierto, detener legalmente en 1909, cuando se suspende la denuncia de baldíos. Para ese entonces más de cuarenta millones de hectáreas ya han sido deslindadas.

Como resultado general, la ley de baldíos permitió la formación de inmensos latifundios ganaderos y plantaciones en el norte y sur de México, respectivamente. Como sabemos, estas plantaciones se proveyeron de trabajadores deportados o contratados muchas veces bajo engaños. Las comunidades indígenas del norte del país, especialmente los yaquis, cuyas tierras fueron declaradas baldías, y que se levantaron en armas en el año de 1825, los criminales y vagos (sin trabajo), campesinos sin tierra, etcétera, así como los mayas de Quintana Roo, formaron los contingentes de trabajadores que sustentaron el desarrollo agrícola de Yucatán, Tabasco y Oaxaca.

Quizás una de las características más importantes del Porfiriato es la ampliación del mercado interno y la inserción de la economía en el mer-

cado mundial. Asistimos a un periodo en el cual la economía mexicana se caracteriza por ser exportadora, sobre todo si nos referimos a la industria y los servicios. Sin embargo, la agricultura no alcanza todavía este carácter en plenitud, aun cuando encontramos regiones del país donde presenta un carácter claramente agroexportador.

No obstante, este periodo de auge se caracteriza por enclaves de agricultura exportadora en el norte (Sonora, Sinaloa y Chihuahua) y una amplia masa de campesinos (11 millones, con más del 60 por ciento de la población económicamente activa para 1910) que se dedican a la agricultura de subsistencia bajo el expediente de la aparcería y el arrendamiento en las regiones del centro y sur del país. También asistimos a procesos distintos, desde las grandes haciendas del norte del país que abarcan extensiones ya célebres por su magnitud (por ejemplo las posesiones de los Terrazas en Chihuahua), hasta las pequeñas comunidades cuya viabilidad en términos de sobrevivir de la agricultura es mínima, debido tanto a su ubicación como a las extensiones de tierra de que disponen, lo que obliga a sus integrantes a buscar trabajo estacionario en las haciendas. Pese a ello, muchas comunidades persistieron desde la época colonial, aunque el proceso de pulverización de la tierra vía la herencia haya disminuido las extensiones cultivables por familia.

Por su parte, durante el Porfiriato y hasta la reforma agraria cardenista el arrendamiento y la mediería en los estados del centro y sur del país se convirtieron en las formas en que múltiples comunidades sobrevivieron a la expansión hacendaria o incluso se formaron o consolidaron. Al ser fundamentalmente una producción de subsistencia basada en cultivos como el maíz, permitió a los hacendados con una estructura productiva moderna producir cultivos comerciales como el trigo.

No obstante, es necesario reafirmar el hecho de que para inicios del siglo XX la estructura agraria en México es mucho más compleja que la simple dicotomía peones-hacendados. Éstos indudablemente estaban ahí, pero también encontramos comunidades de medieros y aparceros, comunidades indígenas y mestizas. Es importante considerar que si bien las relaciones de endeudamiento, peonaje y trabajo forzoso fueron parte integrante de la estructura productiva del sector agrario desde la Colonia y no deben minimizarse, el hecho es que también son parte de la historia ideológica de este país. Estas relaciones formaron parte de la justificación revolucionaria, para, posteriormente, realizar la reforma agraria, pero al mismo tiempo construyeron una imagen distorsionada y reduccionista de la situación del sector agrario, donde éste aparecería reducido a un

enorme sistema hacendario que atravesaba todos los confines de México.

Encontramos historiadores, como es el caso de Jean Meyer, que hacen notar los errores de diversos autores en la lectura de los censos de 1895 y 1910. Errores que generaron una visión dicotómica de la realidad del campo mexicano. Por tanto, es probable que solamente entre el 10 y el 20 por ciento de la población rural viviese en las haciendas, lo cual evidentemente hace necesaria la profundización de los estudios en este sentido, pero al menos abre los espacios para no considerar que el problema de la historia de la estructura agraria mexicana haya sido finiquitao en cuanto a nuestro tema respecta, y crea la necesidad de sopesar la presencia de la hacienda y de la comunidad campesina indígena y mestiza, y de las relaciones entre ellas. En efecto, ello es importante ya que, conforme a algunos autores, las comunidades campesinas perdieron más del 95 por ciento de sus tierras de 1876 a 1910. Pero el problema fundamental es que si perdieron esas tierras y fueron absorbidos por la hacienda como comunidades de peones, se mantuvieron como tales dentro de la misma, con relaciones que no pueden ubicarse en las características del peonaje, o se delimitaron nuevos límites territoriales entre la hacienda y la comunidad. En términos generales es necesario decir que los tres procesos pueden ejemplificarse, aunque los datos cuantitativos para establecer las tendencias son todavía insuficientes. Si bien podemos hablar de la existencia de peones, trabajadores eventuales, medieros y arrendatarios, queda por establecer cuál es el papel que tuvo la comunidad campesina indígena o mestiza. Lo más probable es que los trabajadores eventuales que no se contrataban por más de uno o dos ciclos agrícolas hayan pertenecido a comunidades circunvecinas. También debemos considerar que los tratos con arrendatarios y medieros foráneos le imprimieran a la hacienda cierta estabilidad política, al establecer relaciones clientelares, contraponiendo los intereses de éstos con la comunidad indígena desposeída.

En aquellas regiones como Yucatán en las que la producción hacendaria se sustentó en el endeudamiento, en realidad las comunidades mayas fueron absorbidas, o por lo menos se intentó que lo fueran, en condiciones de trabajo que poco se diferenciaban de la esclavitud, a inicios de este siglo. Como sabemos, la guerra de castas implicó una recomunación indígena en las regiones centrales de la península de Yucatán desde mediados del siglo XIX, como resultado del asentamiento de grupos indígenas que huyeron de la derrota. No obstante, en otras regiones del sur, como es el caso de Chiapas, la comunidad indígena fue utilizada como reservorio de

trabajadores, los cuales eran contratados (enganchados) de manera eventual, aunque con un procedimiento de endeudamiento que con frecuencia obligaba al indígena a trabajar temporalmente, pero año con año, en una hacienda o plantación, o se estableció el sistema de enganchamiento temporal. Este sistema permitió la sobrevivencia de las comunidades indígenas, aunque en condiciones muy precarias ya que, a final de cuentas, el propósito del hacendado era que los trabajadores regresaran al año siguiente, para lo cual adelantaba alguna cantidad con el fin de asegurarse al trabajador.

En el caso del norte del país, es sabido que la mayoría de las tierras de las comunidades indígenas fueron declaradas baldías durante el Porfiriato por razones tales como que pertenecían a comunidades nómadas y que carecían falta de títulos. La comunidad indígena fue relegada a regiones casi inhabitadas e inhabitables donde, además, fue acosada por el ejército porfirista; sus integrantes fueron capturados y deportados al sur del país. Ante ello, la hacienda norteña tuvo características muy distintas que la alejaron de la cuestión que aquí nos ocupa: la comunidad campesina. Esto no significa que no se haya formado un tipo de campesino específico, el mediero y el arrendatario, cuyas condiciones eran, en términos generales, mucho más favorables que las imperantes en el centro y sur del país, debido a la escasez de mano de obra que obligaba a los terratenientes a ofrecer salarios y condiciones más favorables para cultivar las enormes extensiones de tierra ociosa que caracterizaron a estas haciendas. Pero fundamentalmente asistimos a la formación de un tipo de trabajador específico del norte: el vaquero y el pastor.

El periodo revolucionario y posrevolucionario

Tanto los vaqueros de Chihuahua como los campesinos de Morelos imprimirán sentidos distintos a la Revolución y determinarán incluso la estructura de los ejércitos y su capacidad de movilidad. Mientras que Francisco Villa no efectuará una reforma agraria en los territorios ocupados por sus huestes, Emiliano Zapata en cambio siempre tendrá como objetivo principal el reparto o la restitución de tierras a campesinos y comunidades, respectivamente. Ello muestra asimismo la situación socioeconómica que se vivía en ese entonces en el centro y norte del país. En realidad el problema de la tierra no era fundamental para los ejércitos

norteños, en contraposición con los zapatistas, para quienes la constitución de la hacienda habría de marcar por completo las demandas de los habitantes del campo mexicano.

Entre otras cosas, el hecho de que sean personajes políticos norteños como Carranza, Obregón y Calles quienes, en su momento, influyen de forma definitiva en el marco político del país durante más de 20 años, junto con su particular concepción de lo que implica el desarrollo del sector agrario del país, será uno de los elementos que dejará a los campesinos en espera de que Cárdenas realice la reforma agraria en 1935. Esto no quiere decir que no se hayan llevado a cabo algunos repartos de tierra, pero éstos serán resultado más de presiones políticas que de un programa de gobierno. Con Lázaro Cárdenas se reparten casi 18 millones de hectáreas a un poco más de 800 mil campesinos.

¿Dónde queda la comunidad indígena en todo este proceso sintéticamente esbozado? En principio una de las acciones principales del reparto de tierras posterior a la Revolución de 1910 fue la restitución de los fundos legales o ejidos pertenecientes a las comunidades. Para ello era necesario que las comunidades demostraran que después de 1856 las tierras solicitadas les habían pertenecido. No obstante, a ella se sumaron la dotación de tierras a peones o medieros organizados en núcleos de población, la ampliación de tierras a comunidades y la confirmación de los estatutos comunales, fundamentalmente solicitados por comunidades indígenas tradicionales. Empero, ello no significó que todas las comunidades indígenas tuviesen el estatuto jurídico de tierras comunales y, en algunos casos, se convirtieron en ejidos conforme a la Constitución.

Los presidentes posteriores, Ávila Camacho, Miguel Alemán y Ruiz Cortines, favorecerán la expansión de la agricultura privada. López Mateos y Díaz Ordaz realizarán acciones tendientes a la recuperación de tierras como bienes nacionales a fin de establecer una política de colonización y fundar nuevos ejidos. Echeverría intentará capitalizar al agro mexicano como una forma de aliviar la presión política del campesinado sin tierras y del ejido descapitalizado, pero su política encontrará fuerte resistencia por parte de los empresarios agrícolas y tendrá como resultado una crisis política que intentará ser resuelta por López Portillo a través del pacto político denominado Alianza para la Producción y el decreto de fin al reparto agrario. La crisis económica del país que estalla claramente a partir de 1982 marcará el fin de la alianza entre empresarios y Estado. El punto más específico de esta ruptura será la nacionalización de la banca. La crisis, que dura diez años, impide al presidente Miguel de la Madrid

establecer una estrategia específica en relación con el sector agrario. Será con Salinas de Gortari cuando se establezcan cambios sustanciales en la estructura agraria a partir de las modificaciones al artículo 27 constitucional, cuyos efectos, si bien pueden ser inferidos, todavía no se expresan claramente.

En las últimas dos décadas el análisis de la cuestión agraria, sobre todo por lo que se refiere a las comunidades rurales de México, ha atravesado por diversos momentos. Consideramos que uno de los más importantes ha sido el reconocimiento de que éstas se integran como organizaciones sociales cuyas características no solamente pueden comprenderse desde el ámbito del enfoque económico. Durante la década de los setenta la reflexión sobre el campesinado en México estuvo dirigida a establecer el papel que su organización económica y social, como unidad de producción, implicaba en el contexto nacional. Así, por ejemplo, los estudios sobre el papel de la producción campesina en el abastecimiento del mercado interno, así como en la determinación de los precios agrícolas o, desde una perspectiva marxista, en las características que adquiría la renta de la tierra, fueron, entre otros, los que dominaron las perspectivas de análisis. Igualmente, el futuro del campesinado en países dependientes, subordinados o subdesarrollados —según el cariz que se le imprimiera al estudio realizado— marcó la discusión sobre su posible desaparición, mantenimiento o, por el contrario, su expansión y crecimiento. La proletarización del campesinado, la migración del mismo, y su expulsión definitiva a los centros urbanos; su relación con la burguesía agraria; el impacto de las políticas estatales en el sector; la crisis agraria —expresada en múltiples protestas y manifestaciones campesinas durante la década de los setenta y hasta mediados de los ochenta— y la crisis agrícola como una cada vez más creciente crisis de producción, dieron lugar a una discusión que involucró a múltiples sectores de la sociedad mexicana. No obstante, una de las carencias principales de esta reflexión se manifestó en el estudio de la dimensión cultural del campesinado. En términos generales, si bien se reconocía que muchas comunidades campesinas presentaban particularidades en este aspecto, la reflexión se caracterizó por su economicismo, sobre todo porque la preocupación principal estuvo dirigida a lograr entender el papel de los campesinos mexicanos en el contexto del desarrollo económico nacional, y los efectos que las diversas políticas sexenales —dirigidas principalmente a beneficiar al sector industrial y de producción agrícola de exportación— tenían sobre el sector. El ascenso de organizaciones campesinas que incluyen en sus demandas la dimensión

cultural, aunado a un aparente agotamiento de los términos de la discusión de los setenta, imprime un nuevo cariz a los estudios que comienzan a realizarse desde inicios de la década pasada. Surge así un nuevo espacio de reflexión, que si bien se alimenta de una tradición de estudios sobre el sector indígena en nuestro país —sobre todo de aquellos cuyo sustento fue su integración y que no pueden considerarse abandonados por completo, aunque sí diversificados en sus preocupaciones— durante los años en que el estudio sobre el campesinado mexicano fue predominante, adquiere nuevas modalidades debido al enfoque en el cual se ubica: la relación etnia-nación. Desbrozar el camino entre lo que se considera campesino mestizo o campesino indígena no fue fácil. A final de cuentas éste no se ubicará en el terreno de las características raciales o culturales, sino en el de los proyectos políticos. El acuerdo general será que lo étnico, como proyecto o demanda, diferenciará al productor agrario inserto en una comunidad de tipo campesino, al que puede considerársele parte de un grupo étnico. No solamente serán las características diferenciales que en términos de valores y costumbres permitirán establecer las distinciones entre un grupo u otro, sino que, con base en la acción social de los mismos, se determinará el papel que la diferencia y la particularidad cultural de los grupos étnicos desempeñan en relación con la sociedad nacional. El estudio y reconocimiento de diversos proyectos culturales de país será lo que establecerá un rumbo diferente en los estudios sobre los grupos étnicos.

En esta tónica, será entonces indispensable considerar que las manifestaciones culturales que diferencian a diversos grupos sociales del país pueden delimitar y establecer características distintas en sus relaciones, y que ello puede desempeñar un papel fundamental en la interacción que establecen las comunidades indígenas con el resto de la sociedad nacional.

En este aspecto es central la reflexión sobre la constitución de una nación donde la diversidad cultural y el respeto a la misma sea un principio fundamental que, sin atentar contra los derechos individuales que los mexicanos han logrado históricamente, permita la convivencia entre los diferentes grupos sociales cuyas características culturales diferenciales son ineludibles.

Una mirada hacia el futuro

La comunidad indígena y la campesina estarán ambas sujetas a una política estatal hacia el sector agrario que, a partir de los años sesenta, las ubica en una crisis creciente. Ésta, si bien es compartida en menor o mayor medida por todo el agro mexicano, afecta definitivamente al sector ejidal y comunal. Tanto el énfasis en la industrialización del país, que se traducirá en una política de intercambio desfavorable a la agricultura, como la contención de los precios de los productos agrícolas bajo la política de "precios de garantía" y, por último, el apoyo a la agricultura de riego en detrimento de aquella ubicada en zonas de temporal, desempeñarán un papel fundamental en dicha crisis. El aumento de los trabajadores temporales que migran a diversos estados de la república o a Estados Unidos, así como el crecimiento de las ciudades por migración, dan cuenta de los efectos de las condiciones que comienzan a imperar en la agricultura mexicana. Esto afecta tanto a ejidos como a comunidades indígenas. No obstante, generará ciertos efectos muy específicos en las últimas. No solamente asistimos a un desgaste en las formas tradicionales de subsistencia, sino también a profundas transformaciones en la cultura indígena, que se expresan en diversos ámbitos. Con fuerza y profundidad diferentes, ello no significa que no estén presentes en todas las comunidades indígenas del país. Son cambios en las actividades económicas, en los valores y creencias y en la religiosidad.

El contexto socioeconómico de la mayoría de las comunidades indígenas del país se expresa, sustancialmente, en limitaciones en cuanto a recursos, precios de mercado desfavorables, necesidad de migrar temporalmente, inserción en el sistema monetario y, sobre todo, en el descenso de la producción agrícola. Todo ello genera la búsqueda de nuevas oportunidades, ya sea en el sector informal de la economía o mediante la migración definitiva. Los productores se convierten en artesanos, se modifica el tipo de cultivos realizados buscando aquellos de mayor rentabilidad, etcétera. Pero eso, a su vez, da lugar a nuevas visiones del mundo y nuevas aspiraciones. Ser indígena y pertenecer a una comunidad como tal ya no es ventajoso. En realidad implica estar inserto en un sistema en el cual las relaciones económicas y sociales actúan en su contra. Es así que asistimos al desmembramiento de la comunidad y su crisis como unidad social cohesionada o cohesionadora. El comercio, el cambio de vestido,

usos y costumbres no solamente son resultado de un proceso de reculturación o asimilación. Son también el espacio a partir del cual los indígenas intentan deshacerse de las trabas económicas y políticas para lograr su propio desarrollo en el contexto nacional. Los intereses campesinos se desvanecen ante un mundo cuyas oportunidades son cada vez más limitadas. Ser indígena puede ser un negocio. Se vende la tradición como folklore y las costumbres como mercancía para turistas. Ello no significa que múltiples comunidades no conserven una serie de tradiciones y creencias cuyos núcleos centrales son compartidos vehementemente por quienes pertenecen a ellas. Pero el hecho es que no han estado desvinculadas del proceso global de cambio socioeconómico y político de México que transforma y reorganiza el sentido cultural de las comunidades agrarias de nuestro país. Los ciclos de fiestas y los sistemas de cargos van desapareciendo. Los primeros, sobre todo los relacionados con las fases del ciclo agrícola, se debilitan o desvanecen ante la imposibilidad de sustentar a la comunidad en la agricultura. Los sistemas de cargos y, por ende, de prestigio e influencia comunales, resultan sumamente onerosos para quienes los detentan. Se evita, en la medida de lo posible, participar en ellos, y solamente la presión social es un factor que insta a hacerlo. Los privilegios inherentes a pertenecer a la estructura de cargos se desvanecen ante una comunidad que ya no puede otorgar privilegios o la posible capitalización de los mismos.

Muchos conflictos resultan de la obligación de participar en dichos cargos, y el sentido general de la estructura político-religiosa tradicional se pierde ante los cambios en el entorno. Los valores se modifican: es mejor ser comerciante que campesino. El sentido comunitario es socavado por el individualismo creciente y la conversión religiosa es resultado y efecto del debilitamiento de las estructuras comunitarias de identidad social. Es la comunidad en vías de destrucción la que abre las puertas al protestantismo y no, como se afirma, a la inversa. La cultura comunitaria se deshace porque ya están establecidas las bases para su desintegración.

Es innegable la necesidad de que la comunidad indígena, ya sea como parte integrante de conglomerados étnicos más amplios —como son las organizaciones indígenas— o por ella misma, desempeñe un papel cada vez más importante en la vida política y cultural del país. Ello solamente puede lograrse si de principio se establece el acuerdo general de que la integración del país no puede sustentarse, como nunca lo hizo, en la homogeneidad cultural y, en su caso, se parta de la diferencia cultural como uno de los núcleos fundamentales de dicha integración. Por supuesto que,

en la actualidad, muchas comunidades y organizaciones indígenas demandan el respeto a sus derechos culturales. Demanda que se sustenta en el hecho de que sólo con base en el reconocimiento a la diversidad y la pluralidad cultural podremos construir una cultura nacional.

La situación de la comunidad campesina organizada como ejido es similar a la que presenta la indígena. Si bien los procesos de cambio sociocultural y político que la caracterizan tienen una mayor profundidad histórica y han generado su mayor integración a la cultura nacional, se encuentra en crisis económica, ante la necesidad de migrar temporal y, a veces, definitivamente. Los hijos ya no tienen tierras y prefieren ubicarse en el sector informal o en el de servicios. Estudiar es, aunque limitada, una posibilidad de ascenso social y mejoramiento económico. El campo ya "no rinde", las tierras están agotadas, el crédito y el fertilizante son caros y los precios de la producción son sumamente bajos y no alcanzan muchas veces ni para cubrir los costos. Las organizaciones campesinas, sobre todo las oficiales, no responden o mediatizan las demandas de sus integrantes.

La mayoría de las movilizaciones indígenas y campesinas se dirigen a reivindicar tierras o mejores precios para sus productos, democracia comunal y servicios para las comunidades. No parece que ello se solucione con las recientes modificaciones a los artículos 4, 27 y 130 de la Constitución. Se requiere tanto una política hacia el sector agropecuario que conjunte una estrategia económica global para el país y que permita el fortalecimiento del campesino, sea éste indígena o mestizo, como una política cultural que fortalezca los derechos individuales y colectivos de los mexicanos. El futuro de la comunidad campesina e indígena es, por el momento, incierto.

Bibliografía básica

ARIZPE, LOURDES *ET AL.*

1979 *Indigenismo, modernización y marginalidad*, México, D. F., Juan Pablos-CIIS.

BARTRA, ROGER *ET AL.*

1975 *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, D. F., Siglo XXI.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1990 *México profundo: Una civilización negada*, México, D. F., Grijalbo-CNCA.

BRODA, JOHANNA

1980 "Corona española, comunidades indígenas y tributo en el centro de México en el siglo XVI", en *Cuicuilco*, núm. 2.

FEDER, ERNST

1977 "Campesinistas y descampesinistas; tres enfoques divergentes, no incompatibles, sobre la destrucción del campesinado", en *Comercio Exterior*, vol. 27, núm. 12.

GARCÍA MARTÍNEZ, BERNARDO

1987 *Los pueblos de la sierra: El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, D. F., El Colegio de México.

GERHARD, PETER

1970 "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1970", en *Historia Mexicana*, vol. 26, núm. 2 (103).

KATZ, FRIEDRICH

1982 *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, D. F., Era.

MEJÍA PIÑEROS, M. CONSUELO Y SERGIO SARMIENTO

1987 *La lucha indígena, un reto a la ortodoxia*, México, D. F., Siglo XXI.

MEYER, JEAN

1986 "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el Porfiriato. Algunas falacias estadísticas", en *Historia Mexicana*, vol. 35, núm. 3 (139).

PARÉ, LUISA

1977 *El proletariado agrícola en México: Campesinos sin tierra o proletarios agrícolas*, México, D. F., Siglo XXI.

PARÉ, LUISA (COMP.)

1977 *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, México, D. F., Macehual.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, D. F., Siglo XXI.

WOLF, ERIC Y SIDNEY MINTZ

1975 "Haciendas y plantaciones en Mesoamérica y las Antillas", en Enrique Florescano (coord.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, D. F., Siglo XXI.

La naturaleza del México profundo

Arturo Argueta*

Los pueblos indios y los recursos naturales

Biodiversidad y diversidad cultural son riquezas para la modernización, no obstáculos a vencer.

México ocupa el tercer lugar en biodiversidad del hemisferio occidental y, según las cifras actuales, el segundo lugar en cuanto a multiculturalidad o presencia de lenguas y culturas diversas.

La primera hace que México sea uno de los doce lugares del planeta catalogados como sitios de megadiversidad, mientras que la segunda ha producido uno de los siete centros de origen de plantas cultivadas en el mundo.

Las relaciones entre culturas y ambientes han fortalecido el rostro profundo y diverso de nuestro país. Esas relaciones han estado presentes a lo largo de toda nuestra historia y, de cara a los fuertes desafíos modernos, queda por saber si esta nueva etapa se combinará con ese binomio de multiplicidades o se abandonará por la vía de la homogeneización de la naturaleza y de las culturas.

Todo el territorio nacional está lleno de especies endémicas o únicas, germoplasma de gran potencial para el mejoramiento genético y los usos biotecnológicos, al mismo tiempo que posee, en los conocimientos ecológicos tradicionales de las diversas culturas indígenas, un gran cúmulo de

*Instituto Nacional Indigenista y UNAM.

percepciones, conocimientos, usos, procesos de domesticación, tecnologías y formas de manejo de los recursos naturales del país, indispensables para el aprovechamiento actual y futuro de los recursos naturales.

Las culturas indígenas tienen una relación permanente con la naturaleza, que se expresa en contenidos y significados múltiples, de tipo intelectual y simbólico. Al mismo tiempo, constituye en muchos casos su fuente básica y primordial de subsistencia, ya que la producción se hace en función de la sobrevivencia y la reproducción de la unidad familiar.

Para algunos estudiosos los pueblos indígenas se comportan como una especie más dentro de los ecosistemas, mientras que para otros se trata de la población más destructora del planeta. Ni uno ni otro extremos parecen tener razón. Ni hay un comportamiento que deje inalterado el medio, ni la pobreza extrema en que gran parte de estos pueblos viven les lleva irremisiblemente a destruir los ecosistemas, pues ello significa la cancelación de su viabilidad.

Incluso varios de los programas de conservación *in situ* toman ejemplo de las formas de conservación implícitas que los pueblos indígenas llevan a cabo, y hay quienes señalan ya la necesidad de reconocer, apoyar y reforzar las actividades implícitas y explícitas que durante muchos años han llevado a cabo estos pueblos para la conservación de las especies y ecosistemas del planeta.

En el pasado reciente las selvas tropicales, los bosques y los desiertos fueron espacios de destrucción y saqueo, conceptualizados como sitios de colonización a los que había que conquistar y civilizar, mientras que los pueblos indígenas eran catalogados como obstáculos al desarrollo o como culturas transitorias destinadas a desaparecer. Actualmente tales paradigmas son obsoletos y premodernos, y ambas diversidades se entienden como riquezas sustanciales para enfrentar los retos de la modernización.

Los pueblos y las zonas ecológicas

Las zonas ecológicas en que se han dividido los municipios del país son seis. Tales entidades permiten reconocer similitudes y diferencias en niveles ambientales de gran dimensión, tales como temperatura, precipitación pluvial y vegetación. Al unir los datos censales de 1990 con las descripciones de las zonas ecológicas se produce nueva información sintética y útil, pues podemos saber con precisión el tipo de zona ecológica donde habita un pueblo indígena, o si vive en varios, o dónde coinciden dos o

más pueblos. El Censo Nacional de Población de 1990 señala una población indígena total de 5 247 556 habitantes.

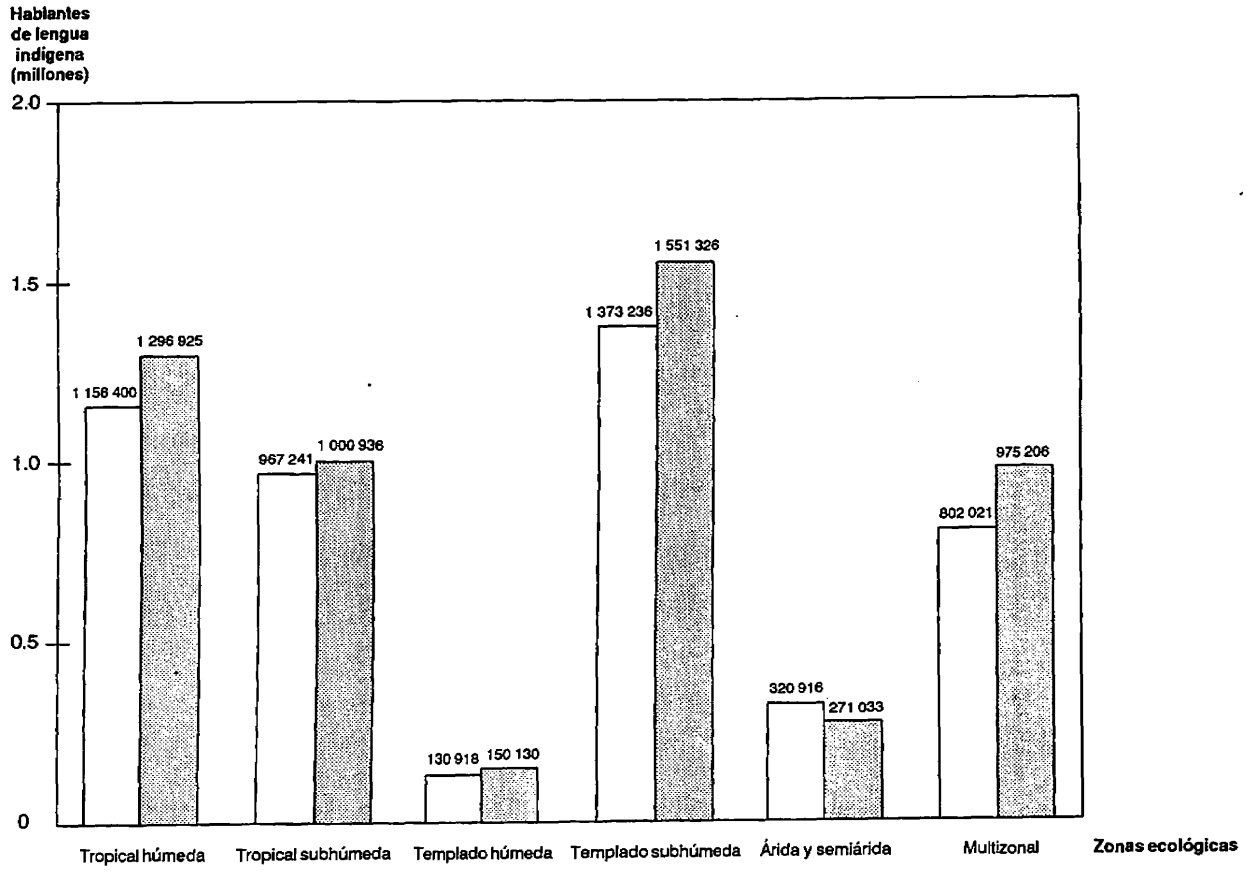
Tropical húmeda, zona 1. Ocupa el 9.6 por ciento del territorio nacional, es decir alrededor de 18 millones de hectáreas. Aquí se encuentran las selvas altas y medianas siempreverdes del país, los ecosistemas más diversos y complejos, a la vez que los más vulnerables. Su uso indígena ancestral ha sido el de la agricultura trashumante, la horticultura, la caza y la recolección. En las últimas décadas, y cada vez con mayor intensidad, numerosas áreas han sido taladas para usarse como pastizales de ganadería extensiva. Se encuentra en 279 municipios de 9 entidades federativas, como las de la planicie del Golfo, Quintana Roo y Chiapas. La población indígena de esta zona es de 1 298 925 personas (24.75 por ciento).

Tropical seca, zona 2. Ocupa el 15.7 por ciento del territorio nacional, 29 millones de hectáreas. Se trata en su mayoría de las selvas espinosas medianas y bajas de hoja caduca, con alrededor de 551 municipios comprendidos en 20 estados (Oaxaca, Yucatán, Guerrero, entre otros). La población indígena es de 1 000 936 personas (19.07 por ciento).

Templada húmeda, zona 3. Se trata de la zona ecológica más pequeña, pues ocupa el 0.20 por ciento del territorio nacional, y se extiende en 500 mil hectáreas. En esta zona se ubican los pocos jirones de bosque mesófilo o "bosques de niebla", que subsisten en pequeños manchones al lado de los cafetales "de sombra" del país. Incluye 79 municipios, en sólo 5 estados (Oaxaca, Puebla, Veracruz, Chiapas e Hidalgo). Su población indígena es de 150 130 personas (2.86 por ciento).

Templada seca, zona 4. Ocupa el 15.3 por ciento del territorio nacional, un total de 28 millones de hectáreas. En esta zona se encuentran los grandes bosques de pinos, encino, oyamel y mixtos, y por tanto los aprovechamientos forestales de los bosques templados. Se trata de 672 municipios, en 20 estados del país: sierras Madre Oriental, Occidental y del Sur, eje neovolcánico, norte de Oaxaca y regiones altas de Chiapas. Aquí se concentra la mayor proporción de población indígena, un total de 1 551 326 habitantes (29.56 por ciento).

Árida y semiárida, zona 5. Ocupa el 45.2 por ciento del territorio nacional, con alrededor de 84 millones de hectáreas. Se trata de las grandes ex-



Gráfica 1. Población indígena 1980-1990 y zonas ecológicas de México (tomado de INEGI 1980-1990; Toledo V. M. *et al.* 1980; IBAI, INI 1991).

tensiones de selvas bajas, matorrales espinosos, cactos, magueyales y pastizales, entre muchos otros. Son 381 municipios, en 19 estados, sobre todo del centro y norte del país: Baja California, Sonora, altiplano de Chihuahua y Coahuila hasta Hidalgo, Oaxaca y Estado de México, Coahuila, Tamaulipas, Puebla y Oaxaca. Incluye una población indígena de 271 033 personas (5.16 por ciento).

Multizonal, zona 6. Se constituye con aquellas porciones de territorio que, por tener características de más de una de las zonas anteriores, no pueden adscribirse a ninguna de ellas. Se trata de las más diversas de todo el país. Se distribuyen en el 14 por ciento del territorio nacional, en 25 millones de hectáreas, con 420 municipios. Contiene el 18.58 por ciento de la población indígena, 975 206 personas.

Los datos que presentamos en la gráfica 1, Población indígena (1980-1990) y zonas ecológicas de México, permiten establecer los cambios ocurridos en una década.

La mayor presencia indígena en números absolutos ocurre en la zona templada subhúmeda, o zona 4, es decir la zona de los grandes bosques de pinos y encinos de México; después le siguen la zona 1 y la zona 2, lo que significa que las poblaciones indígenas se asientan mayoritariamente en los municipios boscosos y selváticos, es decir en las áreas con superficie arbolada del país.

Al mismo tiempo, en la gráfica podemos apreciar que mientras en las zonas 1, 2, 3, 4 y 6 la población indígena creció en números absolutos, en la zona 5 disminuyó en términos drásticos, que pueden plantearnos la existencia de severos problemas de subsistencia, migración a gran escala, o ambos.

Un nivel más detallado se puede establecer cuando hablamos de zonas ecológicas y culturas. Los datos del cuadro 1, Distribución de hablantes de lengua indígena por zona ecológica, permiten establecer una asociación entre culturas y biomas.

Culturas de selva. En esta zona encontramos pobladores de idioma chinanteco, chol, chontal de Tabasco, huasteco, lacandón, maya de Quintana Roo, mazateco, mixe, nahua, popoluca de Veracruz (mayoritariamente), tepehua (mayoritariamente), totonaco, tzeltal, zapoteco y zoque.

Culturas de bosque. En estas áreas viven poblaciones de idioma chatino, chocho, cuicateco, huichol, mam, matlatzinca, mazahua, mazateco, mixteco, náhuatl, ocuilteco, otomí, pima (casi exclusivamente), tarahumara,

Cuadro 1. Distribución de hablantes de lengua indígena por zona ecológica

Lengua	*Zona 1*	*Zona 2*	*Zona 3*	*Zona 4*	*Zona 5*	*Zona 6*
Amuzgo	0	6 115	0	2 406	6	9 321
Chatino	0	61	0	9 833	0	9 472
Chinanteco	54 274	332	16 611	551	0	917
Chocho	29	660	2 189	5 976	459	1 192
Chol	55 341	1 070	1 024	786	6	36 863
Chontal de Oaxaca	11	3 270	0	211	0	3 805
Chontal de Tabasco	28 092	11	0	0	16	0
Cora	0	2 149	0	232	6	9 153
Cuiucateco	26	734	2 195	6 151	0	3 780
Huasteco	48 450	39 800	22	25	2 382	9 455
Huave	1 042	7 653	0	0	2	289
Huichol	0	23 728	0	7 984	1 803	16 997
Mame	355	78	0	797	0	1 941
Maya	92 765	526 751	24	394	14 837	16 108
Mayo	56	9 537	0	156	38 947	6 954
Mazahua	0	820	0	149 082	28 500	4 415
Mazateco	27 991	899	3 749	49 356	1 618	32 892
Mixe	24 426	771	14 597	13 485	3	14 040
Mixteco	4 256	84 929	2 988	161 434	10 520	34 339
Náhuatl	505 866	104 554	28 519	359 182	117 722	255 053
Otomí	24 318	16 590	25	125 491	52 944	74 740

Pame	0	3 819	0	33	1 012	498
Pápago	4	0	0	0	174	0
Pima	0	12	0	338	0	96
Popoluca de Veracruz	22 285	85	95	225	21	26
Seri	0	0	0	0	439	0
Tarahumara	0	5 778	0	35 942	15 456	2 487
Tarasco	45	15 114	0	63 299	13 906	19 370
Tepehua	7 695	0	0	19	0	10
Tepehuan	0	329	0	6 589	4 801	4 741
Tlapaneco	0	2 499	0	42 030	0	8 793
Tojolabal	5	72	0	3 647	0	17 197
Totonaca	167 049	3 007	409	7 976	217	5 684
Triqui	0	0	0	7 899	0	48
Tzeltal	25 561	17 185	6 593	64 571	0	99 379
Tzotzil	2 601	2 588	16 757	89 580	0	19 714
Yaqui	3	111	0	0	7 136	118
Yuma	0	0	0	0	327	67
Zapoteco	53 232	86 062	28 469	156 625	7 656	70 364
Zoque	10 622	68	6 652	931	0	11 703
Total*	1 156 400	967 241	130 918	1 373 236	320 916	802 021

*Se consideraron únicamente las tres primeras lenguas del municipio. Fueron excluidas las variables "otras lenguas" y "no especificadas", así como la cuarta, quinta y sexta lenguas.

Fuentes: INEGI, *X Censo General de Población y Vivienda, 1980*, México, D. F., 1984; Toledo *et al.* 1989; IBAI, INI 1992.

tarasco, tepehuano, tlapaneco, tojolabal, triqui (exclusivamente), tzeltal, tzotzil y zapoteco.

Culturas de selva baja. En este caso tenemos habitantes de lengua amuzga, chontal de Oaxaca, cora, guarijía, ixcateca, huasteca, huichol, mayo (mayoritariamente), mixteca, pame, popoloca de Puebla, tlahuica y zapoteca.

Culturas del desierto. Aquí encontramos pueblos de idioma chichimeca, cucapa, cochimi, jova, kamiai, kikapú, kiliwa, mayo, náhuatl, ópata, otomí, pame, pápago (exclusivamente), seri (exclusivamente), yaqui (exclusivamente) y yuma (exclusivamente).

Hay algunos pueblos tales como el maya, mazateco, mixteco, náhuatl y zapoteco que mantienen fuerte presencia en todas las zonas e incluso en la multizonal, lo que equivale a decir que tales pueblos tienen la mayor visión de los ambientes y recursos de todas las zonas del país.

La utilización de los recursos

Del total de la población indígena, cuando menos el 70 por ciento finca su subsistencia en la producción primaria, en estrecho contacto con los recursos naturales, ecosistemas y agrosistemas de sus territorios.

Al hacerlo, ya sea a través de las actividades agrícolas, forestales, pecuarias y pesqueras para la comercialización, o bien las de producción de maíz, frijol, chile y muchos cultivos asociados, que varían según la región, además de recolección, pesca y cacería para el autoconsumo, la interacción con el medio ambiente —natural o modificado— ha producido a lo largo de muchas generaciones los recursos necesarios para la subsistencia de los pueblos indígenas.

Si bien el maíz es el eje fundamental de la producción de subsistencia en todo el país, en muchas regiones son los cultivos comerciales los que caracterizan el paisaje.

En la zona 1 la producción agrícola para la comercialización se mueve alrededor de media docena de productos tales como plátano y caña de azúcar. En algunas regiones los indígenas participan en la producción de cacao, tabaco, cítricos, miel y ganado vacuno. En la zona 2 predominan henequén, cacahuate, ajonjolí, sorgo y caña de azúcar, mientras que en la 3 vemos amplias extensiones de cultivos de café, frijol, frutales, y pastizales para ganado. En la 4 las comunidades indígenas producen madera, re-

sinas, trigo, papa, avena, magueyes y ganado. En la zona 5 se lleva a cabo la recolección de especies tales como mezquite, lechuguilla, candelilla, guayule y jojoba, y la cría de ganado vacuno y caprino.

Al lado de todo este conjunto de cultivos agrícolas y pecuarios de carácter comercial, se desarrolla la producción de los cultivos de subsistencia: maíz, frijol, arroz, haba, calabaza, chile, camote, yuca, frutales, plantas condimenticias, medicinales, ornamentales, hongos, leña, forraje para animales, etcétera, en áreas abiertas, huertos y solares.

En los solares mayas de Yucatán, por ejemplo, se manejan alrededor de 150 especies distintas, mientras que en el solar mixteco de la montaña de Guerrero podemos encontrar unas 200 especies y en el desierto costero de Sonora, donde parecería no haber nada utilizable, los seris conocen y disponen de por lo menos 75 especies de plantas silvestres.

En el cuadro 2, Especies domesticadas en Mesoamérica, pueden verse muchas de las que hoy continúan cultivándose o recolectándose para el autoconsumo, mientras que en el 3, Cultivos comerciales de México, se aprecian aquellas que determinan la vida económica de amplias regiones del país.

Los senderos de la sobrevivencia india

Después de los fuertes procesos de destrucción de los sistemas de cultivo prehispánicos, como los de regadío, la marginalización de especies y la imposición de sistemas, procesos y especies nuevos, así como de sistemas y formas de asociación para la producción, las poblaciones indígenas iniciaron el establecimiento de estrategias que les permitieran la sobrevivencia, aun en las más duras condiciones sociales, climáticas y ecológicas.

La autorregulación social

Para llevar a cabo la producción los pueblos indígenas establecen sistemas de organización y cooperación que les permitan el acceso a los recursos, la distribución de los productos y, por supuesto, el goce de los excedentes.

Acceso colectivo y normado. Hacia 1988, el 50 por ciento del territorio mexicano era manejado colectivamente por indígenas y campesinos no indígenas, bajo las formas específicas de tenencia de la tierra de tipo ejidal y

Cuadro 2. Especies domesticadas en Mesoamérica

Achras sapota (chicozapote)	*Hylocereus undatus* (pitaya)
Agave atrovirens (maguey)	*Hyptis suaveolens* (chía grande)
A. latissima (maguey)	*Jatropha curcas* (piñoncillo)
A. mapisaga (maguey)	*Opuntia amyclaea* (nopal tunero)
Amaranthus leucocarpus (bledo o alegría)	*O. ficus-indica* (nopal tunero)
A. cruentus (bledo o alegría)	*O. megacantha* (nopal tunero)
Annona diversifolia (ilama)	*O. streptacantha* (nopal tunero)
A. glabra (anona)	*Pachyrrhyzus erosus* (jícama)
A. muricata (guanábana)	*Pachycereus emarginatus* (pitayo)
A. purpurea (anona)	*Panicum sonorum* (sauwi)
A. squamosa (?)	*Parmentiera edulis* (cuajilote)
A. reticulata (animilla)	*Persea americana* (aguacate)
Bomarea edulis (coyolxóchitl)	*P. schiedeana* (chinin)
Brosimum alicastrum (ramón y ojoche)	*Phaseolus vulgaris* (frijol)
Byrsonimia crassifolia (nance)	*Ph. acutifolius* (frijol)
Calocarpum mammosum (mamey)	*Ph. coccineus* (frijol ayocote)
C. viride (injerto)	*Ph. lunatus* (frijol lima)
Canavalia ensiformis (frijolillo)	*Pouteria campechiana* (zapote amarillo)
Capsicum annuum (chile)	*P. hypoglauca* (zapote amarillo)
Carica papaya (papaya)	*Prunus serotina* (capulín)
Casimiroa edulis (zapote blanco)	*Psidium guajaba* (guayaba)
C. sapota (matasano)	*P. sartorianum* (guayabilla)
Cnidoscolus chayamansa (chaya)	*Salvia hispanica* (chía)
Crescentia cujete (tecomate)	*Sambucus mexicana* (?)
Crataegus pubescens (tejocote)	*Sechium edule* (chayote)
Cucurbita mixta (calabaza)	*Spondias mombin* (jobo)
C. moschata (calabaza)	*S. purpurea* (ciruela amarilla)
C. pepo (calabaza)	*Theobroma cacao* (cacao)
Chamaedorea tepejilote (tepejilote)	*Th. angustifolium* (cacao)
Chenopodium nuttalliae (epazote)	*Th. bicolor* (cacao)
Dahlia coccinea (dalia o acocoxóchitl)	*Tigridia pavonia* (cacomite)
D. pinnata (dalia)	*Vainilla planifolia* (vainilla)
D. lehmannii (dalia)	*Yucca elephantipes* (izote)
Diospyros ebenaster (zapote prieto)	*Zea mays* (maíz)
Helianthus annuus (girasol)	

Tomado de Toledo *et al.* 1985.

comunal. En ambos sistemas cada productor o representante de cada familia tiene derecho a la posesión y usufructo de una parte de la tierra y los recursos del área.

En estos tipos de posesión cada jefe de familia se compromete a la utilización de recursos naturales equivalentes, con lo que la propiedad co-

Cuadro 3. Cultivos comerciales de México

Granos básicos	Maíz	Forrajes	Sorgo
	Frijol		Alfalfa
	Arroz		Cebada
	Trigo		
Oleaginosas	Soya	Industriales	Café
	Cártamo		Caña de azúcar
	Ajonjolí		Tabaco
	Algodón		Algodón
	Coco		Cacao
	Girasol		Avena
			Cebada
Hortalizas	Papa	Frutales	Cítricos
	Jitomate		Fresa
	Haba		Melón
	Cebolla		Sandía
	Ajo		Mango

Tomado de Toledo *et al.* 1989.

lectiva es entonces apropiada colectivamente. Y aunque la apropiación específica de los recursos está basada en la acción individual, incluso con área parcelada y cercada, cada jefe de familia explota ciertos recursos bajo la regulación de la comunidad.

La mayoría de estos acuerdos se ha inscrito en el derecho consuetudinario y en los arreglos verbales, más que en las actas legales que proporcionan las autoridades agrarias.

Ya sean bosques, tierras agrícolas, porciones de lago, río o tierras de pastizal, éstos se asignan individualmente para usufructos equivalentes, y dependiendo de la pertenencia a un barrio o familia, o al número de hijos, etcétera. Por ejemplo, igual número de pinos por familia o cantidades diferentes si de unas especies se obtiene más resina que de otras, áreas de pesca repartidas por número de orillas o canales iguales o diferentes, según su productividad diferencial, tierras agrícolas por calidad de suelos, pendiente y alturas, que pueden servir para cultivos estacionalmente distintos, etcétera.

La economía de prestigio. Entre las comunidades indígenas el objetivo implícito del proceso productivo es la reproducción de la unidad familiar o

unidad productiva. En el contexto de este imperativo social, la familia no es una entidad aislada, sino la unidad social básica de la comunidad.

El propósito de la producción, sea con excedente o casi sin él, es la procuración del mantenimiento y la reproducción del productor y su familia, al mismo tiempo que de la comunidad como un todo.

En esta perspectiva, la producción familiar está regulada a través de diferentes mecanismos que inhiben internamente una gran diferenciación social. De particular importancia en este sentido es el sistema de cargos, cuyo eje es la mayordomía, y que sirve como control colectivo y social sobre la acumulación individual o familiar, de capital, recursos u otros bienes.

Así como en la economía de mercado la acumulación es el objetivo primario, en la comunidad indígena el consumo no productivo es parte fundamental de la denominada economía de prestigio, porque la continua desacumulación de los individuos y las familias les otorga mayor autoridad y reputación.

Los conocimientos. El conocimiento de cualquier pueblo indígena sobre los recursos naturales integra un cuerpo global de saberes muy relacionados con el conjunto de las actividades productivas que desarrolla, pero al mismo tiempo también con sus preocupaciones intelectuales y sus códigos simbólicos. Este conocimiento cubre todos los componentes medioambientales, pues incluye plantas, animales, hongos, suelos, eventos meteorológicos, etcétera. El gran número de especies nombradas y reconocidas, de tipos de suelos y unidades vegetacionales, es un indicador de la gran riqueza y esfuerzo cognoscitivo de todas las culturas.

Entre los estudiosos del conocimiento ecológico tradicional cada vez cobra mayor fuerza la idea de que en el mundo moderno existen, por lo menos, dos formas de acumulación del conocimiento, a las que se ha denominado sabiduría y ciencia, que pueden caracterizarse por atributos opuestos, aunque en un análisis fino esto pueda ser matizado.

Entonces, en un lado se ubica al conocimiento ecológico tradicional, o la sabiduría ecológica, o lo que hace tres décadas se denominó ciencias de lo concreto, y en otro a la ciencia occidental.

La sabiduría es transmitida oralmente, la ciencia, en general, por medio de la palabra escrita; de ahí que la continuidad dependa en el primer caso de personas específicas, y en el segundo sea impersonal.

La sabiduría es aprendida por observación y experiencia directa, concreta; la ciencia es aprendida en situaciones usualmente abstractas, alejadas de un contexto aplicado.

La sabiduría es reproducida en un ámbito local, mientras que la ciencia lo hace en un ámbito universal; la sabiduría alcanza su universalidad en la diacronía pero no en sus procedimientos directos.

La sabiduría es elaborada de manera intuitiva, la ciencia lo es de modo analítico. Lo intuitivo incluye una buena dosis de creencia y emoción subjetivas, mientras que lo analítico requiere la separación y distancia entre sujeto y objeto.

La sabiduría acumula e interpreta información sobre todo de manera cualitativa, la ciencia lo hace generalmente de manera cuantitativa.

La sabiduría es holística o globalizadora, la ciencia es reduccionista o especializada. La ciencia deliberadamente rompe y aísla los datos de un fenómeno complejo para analizarlos por separado; para la sabiduría todos los elementos están interconectados y no pueden entenderse aislados.

Algunos autores agregan que, en lo que se refiere al conocimiento y manejo de los recursos naturales, el conocimiento ecológico tradicional se basa en una larga serie de datos diacrónicos, mientras que la ciencia se basa en datos de carácter sincrónico.

La ciencia no puede reemplazar a la sabiduría o al conocimiento popular, ni ésta a aquélla. Ambas son —cada vez queda esto más claro— formas de conocimiento necesarias para la especie. Un hombre sabio no es necesariamente un científico, y un gran científico no se convierte automáticamente en un hombre sabio. Porque sabio no es el que aplica teorías sino enseñanzas sacadas de experiencias vividas. La sabiduría descansa en muy pocos saberes, compartibles por cualquiera, y supone, en cambio, conocimientos directos, complejos y reiterados.

La mediación simbólica. Entre la naturaleza y los hombres, además de la producción y los conocimientos, median también las cosmovisiones, que otros autores llaman lo imaginario, y las simbolizaciones o sistemas de significados, que los pueblos han elaborado sobre la naturaleza.

En realidad, tales mediaciones no hacen sino señalar y recordarnos que la tradicional separación que hacemos entre naturaleza y sociedad para muchos de los pueblos indígenas no tiene significado, y en realidad les suena extraño, puesto que mediante complejas elaboraciones han llegado a socializar a la naturaleza al grado de otorgarle atributos humanos a los animales y concebir que las leyes que los rigen son casi idénticas a aquellas que existen en los pueblos que los han codificado.

Para los pueblos indígenas la idea de que la naturaleza es el campo donde se producen los fenómenos independientemente del hombre no

parece tener cabida; por el contrario, se afirma siempre la existencia de un continuo entre ambos, claramente con los animales, con las plantas también, aunque algunos pueblos no les otorgan el mismo estatus que a los animales, y con las piedras y los meteoros bajo una condicionante similar.

En relación con este punto, hay quienes afirman que entre lo simbólico y la realidad no existe relación alguna, o si existe ocurre que la realidad determina el desarrollo de lo simbólico de manera directa o como un reflejo de aquélla; en medio están los que opinan que se trata de relaciones dialécticas o de covariación y, finalmente, los que señalan que lo simbólico determina el orden de la realidad o bien que contribuye a construirla significativamente.

Como puede apreciarse, se trata de un punto polémico y de gran interés para aquellos que se han dedicado a analizar la relación o el continuo sociedades-naturalezas y, por lo mismo, de gran importancia para aquellos que inicien el estudio de estos temas.

Por otra parte, ni duda cabe de que han existido y existen procesos de oposición a estas formas indígenas y campesinas de autorregulación social, tales como la concentración de tierras, la acumulación de excedentes; que durante mucho tiempo se han llevado a cabo actividades que tienden a la devaloración y sustitución de los conocimientos propios, la agresión a las cosmovisiones por las iglesias de variado signo y, por supuesto, la ruptura de las mediaciones simbólicas del continuo o de las esferas que finalmente constituyen fuertes elementos de la cohesión étnica, entre otros.

Cabe decir que las poblaciones indígenas se encuentran permanentemente en un punto de tensión entre ambas perspectivas, bajo impulsos de desintegración y reconstitución. Aquí lo que he tratado de mostrar, de manera resumida, son algunos de los recursos sociales que han puesto en juego a lo largo de su historia y que hoy vuelven a utilizar, con todos los procesos y reformulaciones sabidas, para evitar la quiebra y mantenerse como pueblos.

Los temas relativos a conocimiento y relaciones simbólicas serán ampliados en las secciones siguientes.

La interregulación ecológica

Aunque la producción de subsistencia no excluye la producción de excedente, la esfera del intercambio se subordina al objetivo de la autosufi-

ciencia. En este sentido es que se ha señalado que la producción campesina es más un proceso de intercambio ecológico con la naturaleza que un intercambio económico con el mercado.

Consecuentes con esto, los productores indígenas están obligados a adoptar mecanismos que garanticen un flujo ininterrumpido de bienes, materiales y energía, procedentes de los ecosistemas o el medio ambiente natural.

Esta estrategia de multiuso seguida por las comunidades indígenas para manejar las diferentes unidades ecogeográficas, con diferentes componentes físicos y bióticos, evita la homogeneización de los espacios naturales y, al mismo tiempo, de las actividades productivas.

Así, aun cuando la gran mayoría de las comunidades son básicamente agrícolas, como se señaló, la subsistencia y reproducción familiar se fundamentan también en actividades tales como recolección vegetal, producción forestal, caza, pesca, ganadería de traspatio y artesanía, entre otras.

La combinación de todas estas prácticas otorga a la familia indígena un ámbito de autosuficiencia, negociación y estabilidad relativa, contra las fluctuaciones del mercado y del medio ambiente.

La estrategia y el modelo. Los patrones tradicionales de subsistencia están basados en la estrategia del uso múltiple de los recursos naturales de los ecosistemas. De hecho, como miembros de una economía de subsistencia, las comunidades llevan a cabo una producción basada más en el principio de la diversidad de recursos que en la especialización, aunque al mismo tiempo sean productores asalariados de plantaciones o de sistemas de agroexportación, altamente tecnificados.

El modelo del uso múltiple, elaborado para presentar un cuadro que globaliza la estrategia, incluye: a] la utilización combinada de los recursos de más de un ecosistema, tanto los naturales como los transformados; b] la obtención no de uno sino de varios productos de cada una de las especies presentes en los ecosistemas utilizados; c] la localización de las comunidades humanas en áreas de ecotono, y d] la diversificación de las actividades de los miembros de las unidades de producción.

Esta estrategia opera a nivel familiar, comunal y regional, y se expresa de manera específica, espacial y temporal. Específica, cuando de una sola especie se obtiene una gran cantidad de productos. Espacial, cuando se utilizan las distintas áreas y microambientes de que un ecosistema dispone, y temporal, al utilizar la mayor cantidad de los productos que uno o varios ecosistemas ofrecen a lo largo del año.

Uso múltiple de una especie. Frecuentemente, tras llevar a cabo un estudio etnobotánico en una comunidad o región, y de tener las plantas organizadas por categorías antropocéntricas o tipos de uso, se establecen las tablas de frecuencia de uso, y muchas resultan ser especies de uso múltiple, es decir, aquellas de las que los pobladores antiguos y/o modernos obtienen no dos o tres productos sino en ocasiones hasta diez o doce distintos.

La figura 1, Uso múltiple del ramón, nos muestra una de las especies de mayor utilización en la región maya de Yucatán.

Uso múltiple espacial. Por utilizar más de un ecosistema, las comunidades hacen la combinación de diferentes prácticas, lo que genera una gran diversidad de actividades humanas y una gran variedad de productos obtenidos de cada ecosistema.

En una región determinada, por ejemplo, es posible encontrar una gran complejidad topográfica, vegetacional y edáfica, lo que da origen a un mosaico de recursos acuáticos y terrestres. La subsistencia incluye entonces agricultura de semillas, recolección de vegetales y frutos de árboles; pesca, caza acuática y terrestre; ganadería de traspatio; extracción acuática y forestal, y elaboración de artesanías a partir de fibras vegetales.

La figura 2, Especies útiles para un ejido, muestra las especies aprovechables provenientes de los ecosistemas naturales y transformados de las que podían hacer uso los pobladores de un ejido de la selva de Uxpanapa, Veracruz.

Uso múltiple temporal. La estacionalidad de los procesos ecológicos establece patrones distintos de aprovechamiento, que al mismo tiempo dependen del énfasis que una cultura haga en un recurso determinado, sea cultivado o silvestre.

Un ejemplo de la utilización de recursos silvestres lo brinda el cuadro 4, Uso múltiple temporal, que muestra el patrón estacional seguido por los lacandones de Lacanjá.

La sabiduría ecológica tradicional

Frente a la tarea de organizar, comprender, nombrar, conceptualizar y utilizar su medio ambiente, los pueblos indígenas han elaborado un abundante arsenal de procedimientos.

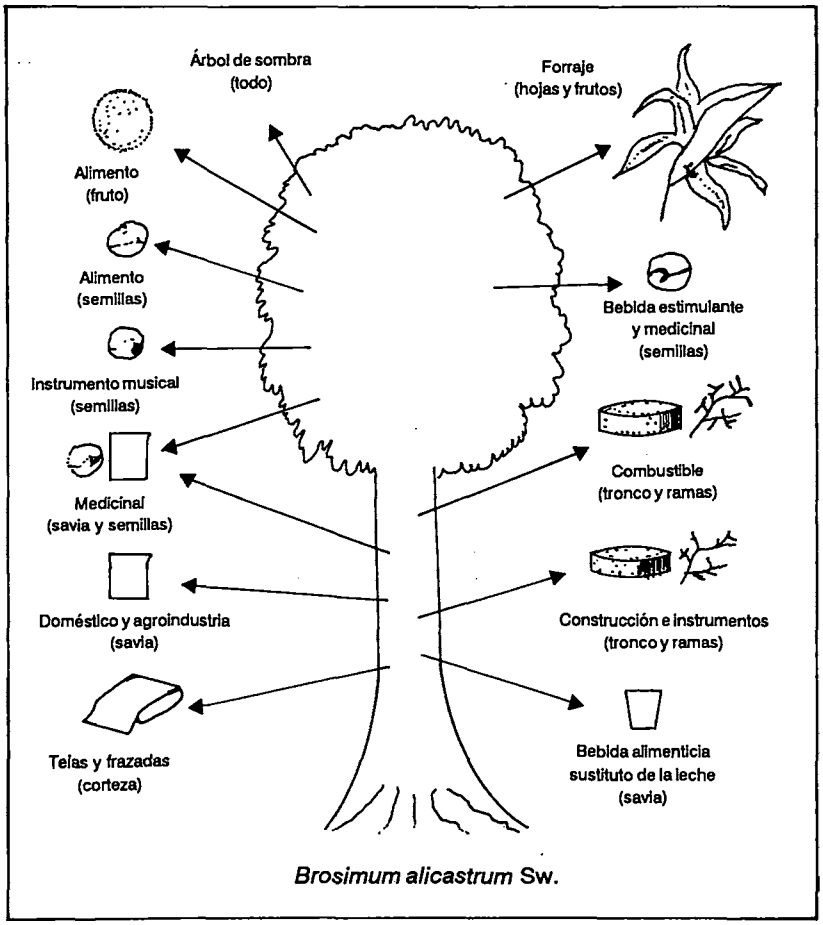
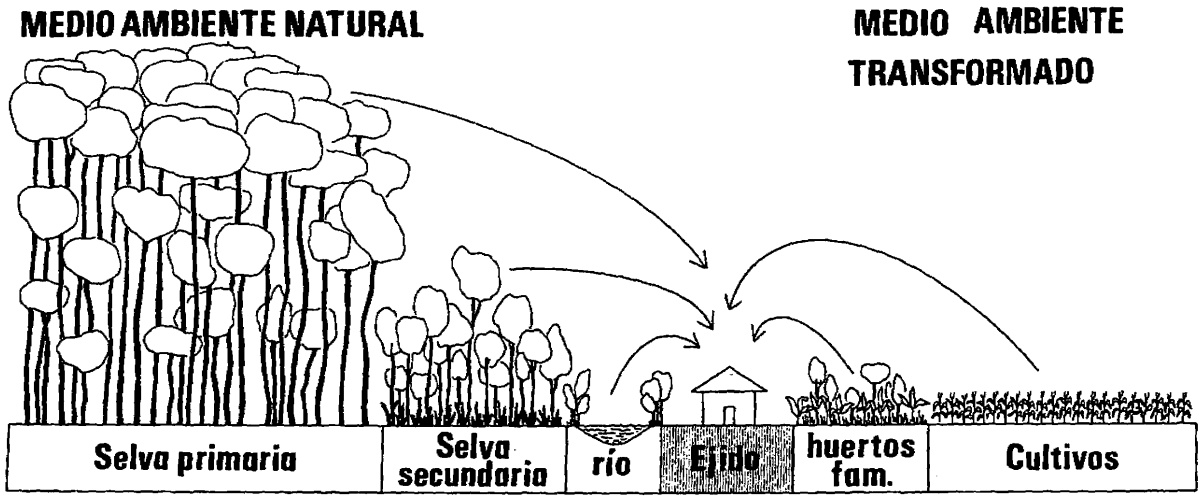


Figura 1. Uso múltiple del ramón (tomado de Toledo *et al.* 1976).

Cada cultura o pueblo indígena mantiene relaciones específicas con regiones y especies particulares, por lo que ha desarrollado saberes muy detallados y precisos. De aquí puede afirmarse que hay tantas sabidurías sobre la naturaleza como culturas existen.

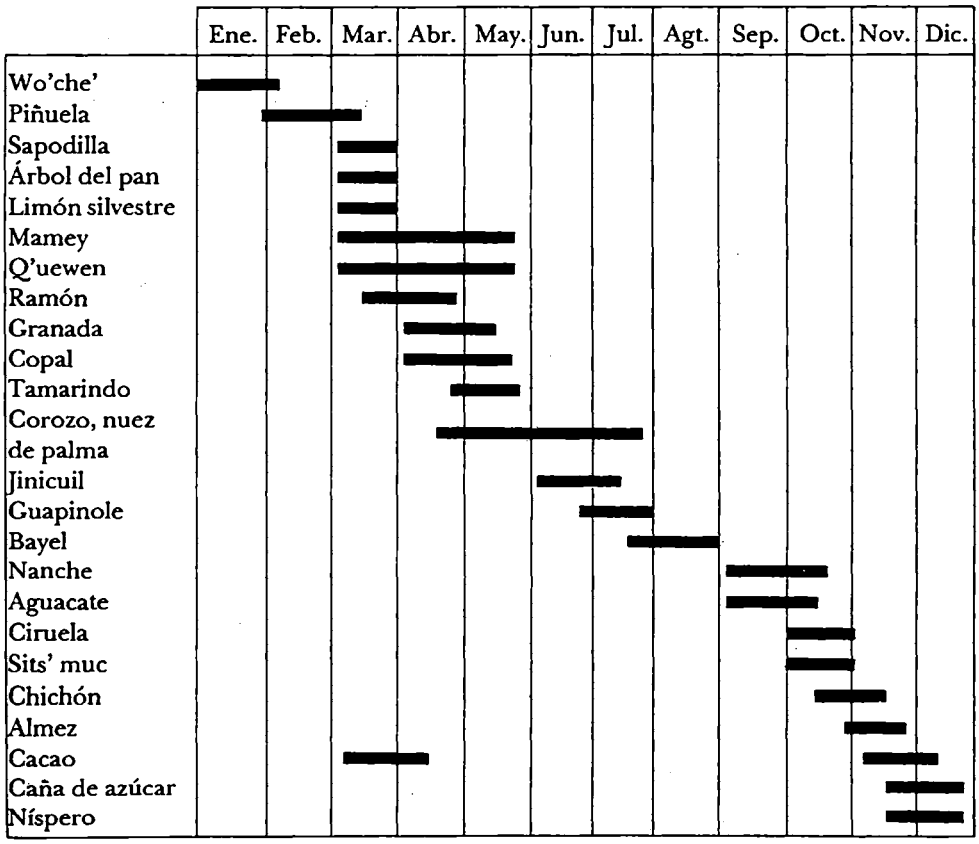
Los saberes que los pueblos indígenas han acumulado sobre la naturaleza se han dirigido a ordenarla, entenderla, nombrarla y utilizarla, o viceversa. Nada parece garantizar hoy, ante un caso concreto, la antigua certeza de que conocen porque usan, frente al razonamiento de que usan porque conocen, pues los múltiples estudios realizados a la fecha no per-



						Total
Plantas	124	120	1		75	9	329
Artrópodos	3	2	5		1	0	11
Peces	—	—	13		—	—	13
Reptiles	0	0	7		0	0	7
Aves	22	17	8		14	14	45
Mamíferos	18	17	1		6	8	30
Total	168	155	33		96	31	435

Figura 2. Especies útiles para un ejido (tomado de Toledo *et al.* 1978).

Cuadro 4. Uso múltiple temporal



Tomado de Baer y Merrifield 1981.

miten sostener la existencia de una direccionalidad determinante, aun cuando se haga la salvedad de "en última instancia".

Tres observaciones necesarias a la tipología que se presenta a continuación son las siguientes: el conocimiento indígena se estructura —lo damos aquí por supuesto— de muchos cuerpos y elementos; aquí sólo hablamos de lo que ha sido puesto en evidencia en relación con el medio ambiente o la naturaleza. Cabe hacer notar también que se hacen en función de nuestra permanente necesidad metodológica de desagregar los temas, pues, como señalamos arriba, tales bloques para estos pueblos no están separados; finalmente, es una tipología elaborada pensando en función de la producción y la subsistencia, que debe volverse más compleja si hablamos de agregar el universo de las cosmovisiones y las mediaciones simbólicas.

Los temas del conocimiento

Los saberes parecen distinguir y dirigirse hacia cuatro grupos de espacios materiales, elementos y especies: geográfico (macroestructuras y elementos climáticos), físico (topografía, suelos y minerales), vegetacional (masas vegetales) y biológico (plantas, animales, hongos).

Geográfico. El primer bloque se refiere a la descripción que hacen los pueblos sobre los elementos del paisaje, tales como planicies, valles, montes, volcanes, lagos, ríos u otros. Los topónimos son elementos clave en este punto. Aquí se han agrupado también los minuciosos registros sobre el tiempo, que en muchos pueblos existen como calendarios que unen conocimientos astronómicos y meteorológicos. Se trata de los conocimientos sobre los tipos de nubes, vientos, periodos de lluvias, periodicidad de los ciclones, ciclo lunar y muchos otros.

Físico. El segundo grupo aglutina los saberes sobre la presencia de agua, minerales y tipos de suelos; la descripción de los tipos de agua de acuerdo con su transparencia, sales disueltas, potabilidad y otras características; la descripción de los suelos, pues se discriminan texturas, colores, consistencia, fertilidad y otros elementos que sirven para hacer las clasificaciones.

Ecológico. A un ya complejo y detallado registro sobre los suelos se aúna el que los pueblos producen al asociar suelos y tipos de vegetación, lo que da lugar a la tipificación de microhábitats o microambientes, sobre la base de distinguir tipos de suelos y relieves asociados de manera específica con agrupamientos vegetales, bajo el predominio de una o dos especies.

Biológico. En cuanto a este tema, quizá sea el más amplio de los cuatro por la presencia, diversidad, significación cultural y utilidad de las especies vivas. Se trata de los conocimientos que poseen los pueblos sobre las especies que los rodean, ya sean vegetales, animales u hongos. Se tiene registrado un mayor cúmulo de conocimiento sobre plantas que sobre animales, a pesar de que el número de especies animales es cuatro veces mayor que el de las plantas, lo que sin embargo puede deberse a un mayor número de botánicos que de zoólogos dedicados a estudiar la sabiduría tradicional.

Las formas de operación

La aproximación a los cuatro espacios, elementos y especies señalados anteriormente se realiza mediante cuatro operaciones cognoscitivas: la primera se refiere a su estructura, es decir, cuáles y cuántos elementos naturales y especies existen en los espacios; la segunda aborda la dinámica o los procesos de cambio en la naturaleza; la tercera fija su atención en las relaciones entre las especies y en las interacciones entre especies, elementos y procesos, y la cuarta lleva a cabo la operación que revisa la utilidad de los elementos y las especies por sus atributos.

Los cruzamientos entre temas y formas de aproximación han sido plasmados en una sencilla matriz, que se puede ver en el cuadro 5, Tipología de la sabiduría ecológica tradicional.

Estructural. En este punto lo que tenemos no es sólo la diferenciación de los espacios, los elementos y las especies, sino fundamentalmente su clasificación, es decir, su arreglo jerárquico en función de sus similitudes y diferencias, dentro de sistemas taxonómicos.

Dinámica. Esta forma fija su interés en los procesos cíclicos que ocurren en el ámbito de los espacios, los elementos y los seres vivos. En cuanto a estos últimos, un tema de estudio al que se ha puesto especial atención es el de la sucesión ecológica, pero hay múltiples puntos de interés, como los procesos de erosión, que son de largo plazo, o los de floración, que son anuales, o los de la noche y el día, que se cumplen en unas cuantas horas.

Relacional. La tercera sirve para incluir todos los conocimientos sobre las relaciones entre las especies, y también las múltiples interacciones que tienen lugar entre especies, elementos y procesos. Aquí incluimos tanto las asociaciones entre vegetales como entre éstos y un suelo o un paisaje específicos, así como las interesantísimas tramas de relaciones entre especies animales relativas a la reproducción y la alimentación, lo que nos lleva al ámbito de las redes alimenticias y la predación. La sabiduría ecológica tradicional resulta, en este punto, muy acuciosa y actualizada.

Atributos. En este punto se incluyen la operaciones que dan cuenta de la utilidad de los elementos y las especies por sus atributos, tales como medicinas, alimentos, combustibles, construcción y otros.

Cuadro 5. Tipología de la sabiduría ecológica tradicional

	Geográfico	*Físico*	*Vegetacional*	*Biológico*
Estructura	Clima Geoformas Montañas Vientos Nubes	Topografía Minerales Suelos Agua	Unidades de vegetación	Plantas Animales Hongos
Relacional	Varios	Varios	Varios	Varios
Dinámica	Ciclo lunar Movimientos de materiales Cambios en el nivel freático	Erosión del suelo Eventos microclimáticos	Sucesión ecológica	Ciclos de vida Periodos de floración Épocas de anidación
Utilitaria	Varios	Varios	Unidades de manejo	Varios

Tomado de Toledo 1990.

Por todos estos conocimientos, se entiende entonces que la sabiduría ecológica tradicional es un conocimiento holístico y ecosistémico, que incluye conocimientos sobre las especies, las relaciones que establecen entre ellas y ellas con su entorno abiótico, y el papel de los pueblos en la vida de la naturaleza y el aprovechamiento de sus recursos por los pueblos.

Las relaciones simbólicas

La tierra y la naturaleza, para los pueblos indígenas, son el origen y el final de todo. La tierra tiene un gran significado simbólico y emocional. Se trata de la madre a la que no debe dominarse ni explotarse, sino servirse de ella restaurándole las fuerzas perdidas, a través de mitos, ceremonias y prácticas que implican la recuperación, en el corto o el largo plazo, de lo sustraído.

La naturaleza es, en esta dimensión civilizatoria, el espacio para lo sagrado, el punto de partida del orden o el desorden del mundo, el sitio donde se crea y recrea la vida.

Como se sabe, los pueblos indígenas del país son herederos de una de las pocas civilizaciones originales que ha creado la humanidad a lo largo de toda su historia. En esta perspectiva civilizatoria la naturaleza no es vista como enemiga, ni la realización humana se alcanza separándose de ella. Por el contrario, se entiende al hombre como un individuo, un grupo o un pueblo especiales, pero parte del orden natural, armonizando con sus principios, y cumpliendo con ello su destino trascendente.

Lo que no implica que bajo ninguna circunstancia o situaciones específicas las comunidades indígenas hagan un inadecuado aprovechamiento de los recursos naturales. Afirmar esto equivaldría a suponerlos por encima de las difíciles condicionantes sociales y económicas actuales. Se quiere enfatizar, solamente, que sus relaciones con la naturaleza están mediadas por significaciones culturales de suma importancia para ellos.

El tipo de relaciones que establecen las culturas indígenas con su medio ambiente ha llevado a muchos autores a calificarlo como un permanente "diálogo con la naturaleza", que desde luego se mueve de lo intensamente simbólico y religioso a lo utilitario y viceversa, sin perder por ello objetividad o finura.

Las cosmogonías de base vegetal o animal

Los mayas consideran a la ceiba un árbol sagrado, columna que sostiene al cielo y lo une con la tierra, mientras que los mixtecos tuvieron su origen en un río, al desgajarse y caer al agua los troncos y ramas de los árboles que crecen en sus orillas.

Los p'urhépecha (o tarascos uacúsecha) se asumían como un linaje proveniente de las águilas y mantenían un estrecho contacto con éstas y otras aves rapaces, y en cuanto a los wirrarika (o huicholes), no es posible entenderlos como pueblo sin reconocer su cosmogonía anclada en el peyote, el venado y el maíz, sus grandes símbolos.

En varias cosmogonías mayenses algunos animales tienen origen humano: a los niños les crecen alas y se convierten en pájaros, los adultos castigados se convierten en ardillas y monos, mientras que otros se hacen mapaches. Es decir, los animales fueron humanos y el trato con ellos no se diferencia del que se le otorga a un hermano o pariente. Prácticamente entre todos los pueblos indígenas del noroeste, tales como pimas, kiliwa, ópatas, mayos y o'odham, existió y persiste la presencia del coyote como héroe cultural, dador del fuego, el alimento o la sabiduría para la sobre-

vivencia, mientras que para los konka'ak (o seris) el origen de los hombres sobre el mundo comienza en un gran carrizo o bambú que albergaba en cada nudo a un grupo humano distinto.

En lo que hay coincidencia en casi todos los pueblos es en que el hombre comenzó después de pasar por dos o tres erróneos ciclos de creación, donde fue hecho de barro, madera y otros materiales defectuosos, para finalmente tener éxito en el siguiente y último, al hacerse al hombre a partir de los granos del maíz.

Sin tales concepciones e ideas perfectamente elaboradas e imbricadas en los actos de lo cotidiano y en los momentos del ceremonial, no podría entenderse, por ejemplo, la profundidad del ritual con que un pueblo indígena que vive en Veracruz y Oaxaca inicia el ciclo agrícola. Los shuta enima (mazatecos) subrayan con una plegaria la necesidad de compensar a la tierra por lo que ellos consideran una irrupción en su piel y en su cuerpo:

> Ay superficie terrestre de mis ojos / Ay superficie de mi alma / aquí enfrente y sobre ti he venido / te he venido a visitar / Perdóname / Superficie terrestre de mis ojos / Madre del Tlallocan / Padre del Tlallocan / Nada digno / y nada admirable / te traigo.
>
> Sólo una flor / Un poquito de agua te vengo a ofrendar / a tu vera mucho te ruego / que en este día escuches mis labios / Esta hora te llamo [. . .]
>
> Nada digno / nada admirable / te vengo a ofrendar / perdóname / En este día te llamo / en este día te nombro / Perdóname / Aquí frente y sobre ti, camino / perdóname [. . .]
>
> Tú, gran superficie terrestre, / no te entristezcas / aunque te hayan desvestido / aunque te hayan desnudado / aunque te hayan quitado tu ropaje / aunque te hayan quitado tus huesos / aunque hayan quemado tu cuerpo / pues este padre cultivó los siete [. . .]
>
> Con él [el cultivo] cambiará tu ropaje / él será tu vestido / él será tu camisa, él será tu falda / él será tu calzón [. . .]
>
> Que con perfección los harás brotar / lo harás florecer / lo harás completarse / lo inseminarás / tú lo colocarás / tú lo mirarás / tú lo verás / tú lo limpiarás / de noche y de día / en la cuenta de los días del mes / en la cuenta del año / hasta redondearse la cuenta / en junio, en julio / en agosto / en septiembre / hasta que los días de cuatro meses se completen / brotará / florecerá / hasta fortalecerse / hasta multiplicarse / hasta que su cuerpo se desarrolle / se haga macehual.

Esta brevísima revisión sobre la participación de plantas y animales en la cosmovisión de algunos pueblos indígenas de México quiere subrayar

todo el esfuerzo de autoafirmación que significa otorgarle hechura divina al universo, al mundo y a sí mismos, pero también toda la carga de creatividad que tales culturas despliegan para humanizar la naturaleza.

Los lugares y ceremoniales sagrados

Los procesos complementarios de naturalización de los pueblos y la humanización y sacralización de la naturaleza tienen su punto de partida en los fundamentos de las cosmogonías indígenas que hablan del origen del cosmos y la tierra, y en las homogonías o ideas sobre la creación de los hombres.

Para los pueblos indígenas se trata de dos grandes momentos de lo que se ha denominado la cuenta larga en la historia, es decir, aquellos grandes periodos que los pueblos recuerdan a través de las narraciones y las leyendas, en muchos casos sólo accesibles a los adultos, que difieren de la cuenta corta, pues en ésta sólo se refieren generalmente a los sucesos de este siglo. En la cuenta larga se habla de las cosmogonías —o antes todo era el caos—, las homogonías verdaderas y los tres o cuatro intentos previos y fallidos.

Los lugares sagrados de los pueblos actuales son sitios que se refieren o recuerdan tales momentos clave, y por lo mismo son parte fundamental del ritual contemporáneo que acompaña a las actividades agrícolas, las de curación, las de carácter religioso y muchas otras.

Los sitios sagrados pueden ser cuevas, cerros, cenotes, caminos, nacimientos de ríos, manantiales, montañas nevadas, islas, cráteres, y en todos los casos se trata de lugares con tradiciones antiquísimas de visitación y realización de ceremonias.

Los lugares sagrados constituyen, en la mayoría de los casos, el sitio del origen de la vida, natural o social, y por tanto el retorno a ellos significa el reinicio del ciclo, el reverdecimiento, la nueva creación, el punto del eterno retorno.

Son espacios sacralizados para la continuación de la tradición y por tanto preservados ecológicamente, tanto por la vía de lo simbólico como por la vía del conocimiento y el respeto a la naturaleza. Si muchos de los territorios habitados por pueblos indígenas se han decretado como áreas protegidas debido a la existencia de especies endémicas, ecosistemas relativamente bien preservados, espacios de recarga de acuíferos y muchas otras razones, los sitios sagrados vienen a ser parte central de estos territorios,

el centro, en ocasiones geográfico, pero no necesariamente, de una amplia región conservada por siglos.

Los desafíos y las nuevas realidades

Frente al cambio global del que se han hecho diagnósticos precisos en la última década, los recursos que debemos movilizar son múltiples. Uno de ellos es el de las tradiciones modernas, que poseen cosmovisiones, conocimientos, tecnologías y recursos propios, utilizados por cientos de años acertadamente.

El cambio ecológico global y su dimensión cultural: las tradiciones modernas

En tan sólo veinte años hemos tenido el nada envidiable privilegio de ser testigos de un deterioro ambiental del planeta sin precedentes. Los diagnósticos están a la vista y los procesos se agudizan.

En este marco, los pueblos indígenas han señalado, de manera implícita o explícita, la necesidad de encarar el problema en relación con el modelo de desarrollo, los patrones de consumo, el lugar que ocupa la naturaleza en nuestras sociedades, y el lugar de la especie humana en el universo.

Hace treinta años esos pueblos se mostraron resistentes frente a la adopción de los paquetes de la revolución verde, quejosos frente a los efectos tóxicos, la tecnificación costosa e inadecuada y el aumento permanente de los precios de los insumos. Los pueblos indígenas se mantuvieron al lado de su sabiduría y al margen de un modelo de relación destructiva con la naturaleza, aunque finalmente fueron forzados, en muchos casos por la vía de la asistencia técnica asociada con el crédito.

Frente a la severa destrucción de los ecosistemas en nuestro país, las organizaciones y pueblos indígenas dedicados a tareas de conservación y manejo de recursos naturales destacan las ventajas que tienen sus conocimientos, tecnologías y formas de manejo de la naturaleza, frente a los modelos dominantes.

Dichas ventajas, además, están coincidiendo con los señalamientos que hacen destacados investigadores y conservacionistas de todo el mundo, en relación con las formas adecuadas de manejo de la selva tropical

siempreverde, las prácticas de conservación de germoplasma nativo *in situ*, el manejo y el uso múltiples, y la preservación de la biodiversidad. Por ello, los pueblos indígenas tienen en sus tradiciones ancestrales un gran aporte a las tareas de actualidad.

México ha suscrito la Carta de Río y la Agenda 21; firmó los Convenios sobre Cambio Climático y Biodiversidad, y ha promovido el Código Internacional para el Aprovechamiento Sustentable y la Conservación de los Recursos Marinos.

La remisión de dichos documentos, signados durante la Cumbre de Río de Janeiro en junio de 1992, hacia la Cámara de Senadores para su ratificación y reconocimiento como leyes nacionales, abrirá amplias posibilidades para que la contribución de los pueblos y las organizaciones indígenas sea decisiva.

El conocimiento ecológico tradicional: bases propias para la conservación y el desarrollo sustentables

Como se ha mostrado antes, los pueblos indígenas poseen recursos propios para el manejo y la conservación de los recursos naturales.

Se trata entonces de apoyar la conciencia ecológica que existe ya en sus cosmovisiones y el gran cúmulo de conocimientos ecológicos útiles para el manejo y la conservación.

Una perspectiva en tal sentido implica desencadenar múltiples mecanismos de reafirmación y autovaloración cultural, pero también la construcción de planes comunitarios o ejidales de manejo integral sustentable, que tomen como base los modelos indígenas de manejo de los recursos, los cuales deben enriquecerse con todo el caudal de conocimientos derivados de la ciencia moderna y los intercambios tecnológicos, y a partir de ellos elaborar los planes de ordenación territorial regional, base de una estrategia de desarrollo que toma como punto de partida (y que no la desecha por principio, ni la ignora) la experiencia acumulada por la cultura milenaria que ahí habita.

En relación con las tareas de conservación dentro de las áreas protegidas, cabe subrayar que la presencia indígena ocurre en más del 50 por ciento de las áreas bajo decreto del país y en amplias regiones bien conservadas de las selvas tropicales húmedas y secas, los bosques templados húmedos y secos y, en menor proporción, en los desiertos y semidesiertos.

Ya es posible iniciar la nueva modalidad mexicana de reservas de

biosfera y áreas protegidas, que permita un manejo adecuado y responsable de los recursos naturales por parte de los pobladores indígenas, al mismo tiempo que los convierta en sus principales protectores y vigilantes, con participación plena en los decretos, planes de manejo y administración de las áreas.

Vistos los reiterados fracasos por revertir los problemas ambientales en las diferentes regiones del país, parece incluso que no hay muchas ofertas que coadyuven a la solución de los mismos. El desafío, hoy, consiste en no repetir las políticas sustitutivas y excluyentes, y encauzar las posibilidades que tenemos como país.

Los inusitados caminos del pluralismo

Es cierto que los procesos de reafirmación de los conocimientos ecológicos tradicionales no son la única forma en que el fortalecimiento de las identidades está ocurriendo en el México moderno, y que la conservación de ecosistemas no tiene como única vía la de la sacralización, pero espero que este texto haya llamado la atención sobre dos de los inusitados caminos del pluralismo al final del siglo.

Al mismo tiempo, la contradicción de lo viejo y lo nuevo, lo tradicional y lo moderno, lo propio y lo ajeno, se ha dirimido por la vía de la apropiación útil, como el uso de computadoras para estructurar bases de datos, al mismo tiempo que los sistemas geográficos de información sirven ya para la planificación de los aprovechamientos forestales y el inventario espacial de los recursos naturales, en manos de algunas organizaciones y pueblos indígenas.

Bibliografía básica

ARGUETA, ARTURO

1988a *Etnozoología p'urhépecha. Historia, utilización y nomenclatura p'urhé de los animales,* tesis de licenciatura, México, D. F., UNAM, Facultad de Ciencias.

1988b "Etnobiología y civilización mesoamericana", en *México Indígena,* año IV, núm. 24: 17-23.

1991 "Pueblos indios y recursos naturales", en Arturo Warman y Arturo Argueta (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México,* México, D. F., UNAM-Miguel Ángel Porrúa: 13-46.

ARGUETA, ARTURO *ET AL.*

1986 "Japóndarhu anápu, o de la pesca en los lagos michoacanos", en L. M. Gatti (comp.), *Los pescadores de México,* México, D. F., CIESAS: 1-163.

BAER, P. Y W. R. MERRIFIELD

1981 *Los lacandones de México, dos estudios,* México, D. F., SEP-INI.

BARRERA, A. *ET AL.*

1977 "El manejo de las selvas por los mayas: Sus implicaciones silvícolas y agrícolas", en *Biótica* 2(2): 47-61.

BERLIN, B. *ET AL.*

1974 *Principles of Tzeltal plant classification,* Nueva York, Academic Press.

BOEGE, E.

1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual,* México, D. F., Siglo XXI.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1981 *Utopía y revolución,* México, D. F., Nueva Imagen.

1987 *México profundo. Una civilización negada,* México, D. F., CIESAS.

DESCOLA, P.

1988 *La selva culta. Simbolismo y práxis en la ecología de los achuar,* Quito, Abya Yala-IFEA.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR (COMP.)

1990 *Las teorías antropológicas,* México, D. F., Juan Pablos, vol. II.

HERNÁNDEZ XOLOCOTZI, E.

1985 "La exploración etnobotánica y su metodología", en *Xolocotzia* I: 163-188.

JOHNSON, M.

1992 "Research on traditional environmental knowledge: Its development and its role", en M. Johnson (comp.), *Lore, capturing traditional environmental knowledge,* Ottawa, Dene Cultural Institute-IDRC: 3-22.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1972 *El pensamiento salvaje,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión.
RAIMONDO, G.
1985 *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza,* Roma, Laterza.
TOLEDO, V. M.
1990 "La perspectiva etnoecológica", en *Ciencias,* julio, núm. 4 (especial): 22-29.
1991 *El juego de la supervivencia. Manual para la investigación etnoecológica en Latinoamérica,* Santiago de Chile, CLADES.
TOLEDO, V. M. *ET AL.*
1976 "Uso múltiple del ecosistema, estrategias del ecodesarrollo", en *Ciencia y Desarrollo,* núm. 11: 33-39.
1978 "El uso múltiple de la selva basado en el conocimiento tradicional", en *Biótica* 3(2): 85-101.
1980. "Los purhépechas del lago de Páztcuaro: Una aproximación ecológica", en *América Indígena,* vol. 40, núm. 1: 17-55.
1987 *Ecología y autosuficiencia alimentaria,* México, D. F., Siglo XXI.
1989 *La producción rural en México: Alternativas ecológicas,* México, D. F., Fundación Universo Veintiuno.
TOLEDO, V. M. Y ARTURO ARGUETA
s. f. "La cultura indígena como base para el desarrollo regional sustentable: El caso de la cuenca del lago de Pátzcuaro", en Enrique Leff y Julia Carabias (comps.), *Cultura y ecología,* México, D. F., UNAM, en prensa.
VARA MORÁN, A.
1980 "La dinámica de la milpa en Yucatán: El Solar", en E. Hérnandez X. y R. Padilla (comps.), *Seminario sobre producción agrícola en Yucatán,* Mérida, SPP-CP.
VILLORO, LUIS
1989 *Creer, saber, conocer,* México, D. F., Siglo XXI, 5ª edición.

El indigenismo

José Manuel del Val*

El indigenismo decimonónico

La revolución de Independencia permitió la salida de la sociedad mexicana del letargo colonial. "Los mexicanos" pudieron enfrentarse por vez primera con su rostro verdadero. Lo que encontraron fue terrible: una nación escindida en castas (indios, criollos y mestizos). Pueblos, haciendas y ciudades. Opulencia y extrema pobreza: una sociedad sin ligamentos.

La destrucción y el saqueo colonial habían sido de tal profundidad que los diversos grupos sociales en las regiones que componían el México independiente escasamente constituían una sociedad y en menor medida una nación, es decir, un conglomerado heterogéneo de pueblos y grupos sociales que serían la materia prima de un país: México.

Si bien las tareas de la sociedad y el Estado independiente mexicano eran, como se comprenderá, múltiples y urgentes, el reto más significativo fue sin duda constituir una sociedad y un país en el cual sus habitantes se consideraran miembros de una sola sociedad y compartieran un conjunto de valores, hábitos y proyectos. En síntesis, que compartieran una cultura que diera sentido y continuidad a la época de la liberación del yugo colonial.

*Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Esta tarea fundamental le es asignada a la antropología en México y constituye, asimismo, el fundamento último del "indigenismo mexicano".

Nuestro siglo XIX fue un siglo trágico. La expulsión de España en 1821 no significó el inicio de un periodo de paz y tranquilidad propicio a la construcción nacional.

Permanentes guerras internas y nuevos invasores ávidos de recolonizar a México fueron el telón de fondo de este siglo terrible. Las tareas de construcción nacional estuvieron siempre subordinadas a las necesidades de defensa y apaciguamiento.

La mutilación definitiva del 50 por ciento del territorio de México y su apropiación por Estados Unidos en la llamada guerra del 47. La lucha permanente por la secularización de la sociedad y el Estado nacional que a mediados del siglo se expresó en las Leyes de Reforma. El fugaz imperio de Maximiliano de 1864 a 1867. Este conjunto de acontecimientos condicionaron significativamente los caminos de consolidación de la sociedad mexicana.

En este agitado siglo resalta por su importancia la lucha de resistencia permanente de los pueblos indios por tener acceso a nuevas y mejores condiciones de vida. Sus demandas no son las mismas que las del resto de la sociedad. Ellos buscan la restitución y ampliación de sus territorios para desarrollar sus particulares formas de vida, profundamente trastocadas por el periodo colonial.

Esta demanda no pudo ser satisfecha por el Estado nacional que emergía del periodo colonial y, peor aún, las Leyes de Reforma, al desamortizar los bienes de la Iglesia y las corporaciones, arrancaron de golpe los magros territorios que los indios de México habían podido conservar o conseguir durante el periodo colonial.

Pasada la mitad del siglo, una guerra racial se gestaba en el interior del país. Los indios, la población mayoritaria en esas fechas, los descendientes directos de los antiguos mexicanos, vivían el proceso de independencia como una nueva calamidad, y no como el inicio de una nueva época. Fueron combatidos con rigor y dureza extremas por la minoría ilustrada de criollos y mestizos que constituían el Estado nacional y quienes consideraron las demandas indígenas como antinómicas de la conformación de una sociedad y una cultura nacionales.

El presidente Benito Juárez, indígena zapoteca, nunca vio con buenos ojos las demandas de los indígenas; su formación y sus lealtades lo ubicaron en el bando contrario, que participando de la lógica colonial veía en la cultura indígena la razón del atraso y la desigualdad

Hoy es necesario aceptar que una nación se constituye de grupos culturales y lenguas diversas. A mediados del siglo XIX esto era impensable; las diferencias culturales se consideraban el cáncer de las naciones.

La inmensa pobreza de la mayoría de la población fue considerada como consecuencia de la diferencia cultural perpetuada por la Colonia. Las energías institucionales se concentraron en analizar y tratar de erradicar esta diferencia bajo el supuesto erróneo de que el logro de la homogeneidad cultural sería el camino único para salir de la pobreza.

El lento camino seguido por la sociedad y la antropología mexicana para entender este error fundacional viene a ser la historia del indigenismo mexicano.

Desde fines del siglo XIX se desarrolla en México una reflexión sistemática que da cuenta de un país dividido en dos partes antagónicas y, hasta el momento, irreconciliables: los indios y los otros. Queda claro que esta situación impedirá la consolidación de la nación mexicana. Los científicos de la época: Manuel Orozco y Berra, Francisco Bulnes, Francisco Pimentel, Andrés Molina Enríquez, etcétera, están convencidos de que sin una solución al problema indio del país las aspiraciones de construcción nacional no tendrán sentido.

Desde este momento es claro que la reflexión científica antropológica de México no solamente estará vinculada a las aulas y a la generación de conocimiento, sino que resultará fundamental para la acción del Estado nacional.

Las conceptualizaciones de la época, basadas en el positivismo y el evolucionismo clásico, negaban a los indios solución de continuidad en el marco de su cultura. Solamente a partir de la negación de ella se daría paso a la constitución de ciudadanos mexicanos.

Esta negación implicó un rechazo sistemático a las aspiraciones profundas de los indios de México. Éstos tendrán cabida en la sociedad bajo la condición de abandonar su indianidad. Sus conocimientos, sus tradiciones, sus formas de relación social, se identificaron erróneamente como las fuentes de la miseria y del atraso de la sociedad, y su erradicación se consideró necesaria y saludable para el país.

Aun cuando se reconoció que la situación social y económica de los indios fue el resultado de los métodos de explotación del periodo colonial, que la Independencia sólo transformó mínimamente, las reflexiones y propuestas de solución al problema indígena se ubicaron en el campo del cambio cultural.

Largas disquisiciones en torno a las características diferenciales de los

indios, los criollos y los mestizos derivarán en una lenta pero constante idealización y definición del mestizo como el grupo social y cultural llamado a ser el representante exclusivo de la nacionalidad mexicana. Los otros grupos, el criollo y el indio, tendrán como destino necesario su desaparición mediante el mestizaje y el abandono de sus singularidades culturales para convertirse en mexicanos genéricos: los mestizos, único grupo social y cultural con la capacidad de constituir la verdadera nacionalidad mexicana y lograr de esta manera la creación de una sola nación, de una sola patria

La Revolución de 1910 tiene entre sus causas insuficientemente estudiadas la condición de los indios de México. Éstos participaron de manera decidida en esta larga guerra, no solamente para acabar con la dictadura de Porfirio Díaz y liberar a la nación de las formas arcaicas de explotación y organización; participaron también con la esperanza de reconstituir sus espacios territoriales y desarrollar su propia cultura.

El surgimiento de la antropología científica

En México, en las postrimerías del siglo XIX, la investigación histórica, lingüística y etnológica se concentraba en el Museo Nacional y en el grupo de investigadores porfiristas, anclados en el positivismo descriptivo, denominados "los científicos".

Los vientos de la Revolución llevaban entre sus partículas los gérmenes de una renovación científica de carácter liberal que amplió los temas de estudio, los métodos de investigación, las teorías utilizadas y algo definitivo para la ciencia antropológica que se empezó a hacer en México: un compromiso indeclinable con los problemas de la sociedad mexicana.

Más allá de la rigurosa etnografía de los indígenas del país, los antropólogos vieron en la causa de redención del indio el objetivo principal de una ciencia de lo social que surgía junto con la Revolución de 1910.

En el Segundo Congreso Científico Panamericano que se celebró en Washington a finales de 1915, el presidente de la delegación mexicana, Manuel Gamio, propuso la creación de un instituto de acción práctica inmediata que se encargara de estudiar, en el presente y en el pasado, en cada país indo-latino del continente, a las poblaciones aborígenes en todas sus manifestaciones sociales, con el exclusivo objeto de impulsar su desarrollo e incorporarlas a la civilización contemporánea.

Una característica de esta ciencia social nueva es su estrategia multidisciplinaria; la historia, la sociología, la psicología, adecuadamente articuladas por una antropología integral, permitirían enfrentar los gigantescos retos de la fracturada sociedad mexicana urgida de soluciones. La incorporación del indio sería su objetivo último como estrategia para la ansiada conquista de la unidad nacional.

Manuel Gamio creó en 1917 la Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento, para trabajar en ese sentido. En el fecundo periodo posrevolucionario se ensayan múltiples estrategias: la casa del estudiante indígena, los internados indígenas, las misiones culturales, las escuelas rurales. De todas estas nuevas experiencias se extraen reflexiones de los logros y de los fracasos, tal vez más significativos estos últimos.

A finales de 1932 Moisés Sáenz desarrolla el proyecto denominado Estación Experimental de Incorporación del Indígena en el estado de Michoacán, en la región denominada Cañada de los Once Pueblos.

Es a partir de este proyecto que se define el surgimiento de una disciplina antropológica: la antropología social que se consolida en un cuerpo conceptual, teórico y de objetivos prácticos a partir de los cuales se definirá el indigenismo mexicano. Esta novísima disciplina, de creación netamente mexicana, permitirá que nuestro país sea reconocido en el mundo a la vanguardia de las ciencias antropológicas y que se desarrolle una escuela mexicana de antropología.

A partir de 1930 se realiza un conjunto de investigaciones en antropología social en las que intervienen investigadores e instituciones tanto nacionales como extranjeras. Estos estudios tendrán como objetivo explícito conocer la organización social de las comunidades indígenas que deberán ser la base para posteriores trabajos de "aculturación inducida", estrategia elegida en esas épocas para conseguir el proceso de integración nacional.

Si bien existe un consenso explícito en la incorporación de las poblaciones indígenas al devenir nacional y a los adelantos del mundo contemporáneo, la reflexión antropológica sostiene que muchos aspectos de la cultura indígena no deben perderse.

Los diversos sectores culturales del país luchan por imponer su hegemonía cultural. Se reconoce que la cultura europea lleva varios siglos pugnando por arraigarse íntimamente en México pero sólo lo ha conseguido en reducidos grupos sociales que viven en las ciudades y participan de este patrimonio cultural, en muchos casos a través de una imitación acrítica de lo ajeno. Se afirma también que esta cultura de importación

no responde cabalmente a la situación de nuestro país. Existe otro sector mayoritario que no es ni indígena ni europeo pero que participa de ambas culturas, aunque sea marginalmente, y los indígenas, a los cuales se reconoce como depositarios de la especificidad de México frente a lo ajeno.

Se observa entonces una dicotomía entre la necesidad de ir hacia la modernidad y de transformar la cultura de amplios sectores de la población nacional, de manera particular los indios, hacia los logros de la civilización occidental. Simultáneamente se expresa la necesidad de conservar aspectos de la cultura indígena que dan sentido a la especificidad del país. Esta contradicción, nunca resuelta del todo, marcará de manera permanente los cauces de la investigación-acción antropológica, es decir, del indigenismo.

El indigenismo integracionista

Atendiendo a las recomendaciones de la VIII Conferencia Interamericana de 1938, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, y convocado por nuestro país, se creó el Instituto Indigenista Interamericano como organismo de la OEA. Éste se encargaría de impulsar que en los diversos países de América se crearan institutos indigenistas nacionales y se desarrollara una política común de integración indígena en el continente.

En 1939 se creó en el Instituto Politécnico Nacional el germen de la Escuela Nacional de Antropología, que después habría de pasar a ser el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en el cual, y de manera innovadora, se unen las diversas disciplinas antropológicas en una sola institución con el objetivo de formar antropólogos con carácter integral y fuerte sentido de responsabilidad social.

La antropología social mexicana se convierte a partir de ese momento en el paradigma de la acción indigenista en el continente. El Instituto Indigenista Interamericano es dirigido por Manuel Gamio desde su fundación hasta 1965.

Aun cuando México es el más grande laboratorio de integración desde los años treinta, el Instituto Nacional Indigenista de México se funda oficialmente en 1948.

Se desarrollan en nuestro país múltiples proyectos de gran envergadura en los cuales la acción estatal trabaja rigurosamente sobre la base de

los postulados antropológicos, como es el Proyecto de la Cuenca del Papaloapan, que implica un importante reacomodo de población desplazada por la construcción de una presa, o la Comisión de Tepalcatepec, de objetivos semejantes.

La aculturación, es decir el proceso de cambio cultural dirigido, es el marco de participación de organismos indigenistas en los procesos sociales que el desarrollo económico va desatando y planteando como problemas a resolver.

La aculturación, en tanto categoría de reflexión y acción, postula la solución a los problemas de integración social sobre la base de un marco educativo. Si bien se reconoce como un problema básico de carácter económico, se enfatiza el problema cultural, el obstáculo principal a vencer. La comunidad se elige como el espacio social clave para la acción indigenista, y se desarrolla una intensa acción pedagógica en todos los campos: lingüísticos, de conocimiento, agropecuarios, de salud, etcétera.

Para su acción, el Instituto Nacional Indigenista (INI) crea los centros coordinadores indigenistas y los ubica en las ciudades mestizas que articulan las regiones indígenas. Su labor educativa se expande poco a poco hasta llegar a las zonas más apartadas de cada región, las denominadas regiones de refugio.

La aplicación de programas en el marco de la comunidad hizo ver, en la práctica, que no era posible inducir el cambio cultural asumiendo a la comunidad indígena como entidad aislada, porque ésta, no obstante su autosuficiencia y su etnocentrismo, en modo alguno actuaba con independencia, sino que, por el contrario, sólo era un satélite —uno de tantos satélites— de una constelación que tenía un centro fuerte de articulación, en todos los casos una comunidad urbana mestiza.

Este reconocimiento provocó una reformulación teórica y de la acción indigenista y en la definición del sujeto específico de las acciones. Se definió entonces la región intercultural como el espacio en que las acciones indigenistas se desenvolverían, perdiendo importancia los estudios de niveles de aculturación, de definición de lo indio y de los análisis del *continuum* folk-urbano.

Prosperan entonces los estudios de niveles y características de la integración de estos "sistemas solares" en los cuales gravitaban subordinadas las comunidades indígenas. Durante este periodo se desarrollaban asimismo proyectos de introducción de elementos básicos de la cultura industrial, de técnicas agropecuarias y de los sistemas de salud occidental.

De manera declarativa se reconoce que algunos aspectos de la cultura

indígena deberán ser respetados, ya que ellos asignan especificidad a las culturas regionales y son fuente de orgullo y factor definitorio de la identidad nacional. En general estos aspectos a respetar se limitan a las expresiones folklóricas de la diferencia (vestuario, música, danza, ritualidad) pero desconocen los aspectos profundos de la diferencia, como pueden ser los sistemas terapéuticos y los riquísimos conocimientos de las cualidades curativas de las plantas; las técnicas de producción agrícola perfectamente adaptadas a cada nicho ecológico; los sistemas de relaciones sociales basados en los cargos de carácter civil-religioso y en el parentesco; una epistemología que guía éticamente a cada sociedad y le permite trazarse objetivos y caminos para la convivencia cotidiana. En síntesis, la matriz civilizatoria que caracteriza a las sociedades indígenas.

La crisis del indigenismo; la sociedad nacional escindida

Un conjunto múltiple de factores culturales, políticos y económicos explota en una crisis social sin precedentes en la sociedad nacional en el año de 1968. Para la antropología mexicana ese año significó también un año crucial; una brillante generación de antropólogos mexicanos había alcanzado su madurez científica e iniciaba una crítica radical de los modelos teóricos que habían iluminado la disciplina durante el siglo. No se trataba de la evolución lógica de modelos analíticos y conceptos teóricos, se trataba de una puesta en cuestión de los fundamentos de la disciplina y de la ubicación y papel de ésta en la sociedad mexicana y, específicamente, de su relación con el Estado.

Las críticas apuntaban al corazón del desarrollo científico de la antropología. Su dependencia subordinada de la política indigenista había dado como resultado el abandono del método comparativo y el análisis global de la sociedad en que participan los indios. La antropología mexicana se reconocía aportadora de una obra casuística en la que cada fenómeno se explicaba por sí mismo y por lo tanto el indigenismo, ámbito natural de la antropología mexicana, se había convertido en su principal limitación.

Esta crítica profunda y generalizada de los limitados modelos analíticos del culturalismo y el funcionalismo antropológico coincidió, en tiempo y oportunidad, con el arribo de las corrientes de análisis marxista que se abrían espacios en las disciplinas sociales y en las estructuras universitarias de México y de América Latina.

Ampliar el marco analítico en que se insertaban los estudios de los indios de México permitió enfocar con mayor claridad las condiciones estructurales de subordinación en que las comunidades indígenas desarrollaban su cotidianeidad, y permitió también poner en evidencia las limitaciones que acarreaban las políticas de integración desarrolladas por el indigenismo institucional.

El carácter asimétrico de la relación de los pueblos indios con el resto de la sociedad dejó de verse como un problema de cultura, y se abandonaron las concepciones que veían en la cultura indígena las muestras de supervivencia de tiempos históricos pasados.

El carácter radicalmente contemporáneo de los indios y su ubicación subordinada en la sociedad mexicana trazaron las nuevas perspectivas de análisis: el reconocimiento de México como un país multinacional; la necesidad de enraizar el reconocimiento al pluralismo como el principio de articulación de la sociedad nacional, y la necesidad ineludible de desarrollar la participación indígena en todos los ámbitos de su vida y del resto de la sociedad, determinaron el resurgimiento teórico y metodológico de la antropología nacional.

Sin embargo, la crisis del 68 significó asimismo la fractura de las instituciones antropológicas del país. Los impulsores principales de la reforma teórica de la antropología mexicana fueron sometidos a represión en las instancias académicas y tuvieron que abandonar la Escuela Nacional de Antropología e Historia que, a partir de ese momento, perdió la continuidad ineludible en la formación de profesionales, provocándose un vacío que fue llenado malamente con especialistas de otras disciplinas, vacío del cual no emerge del todo.

El INI eludió esta crítica y la necesidad irrenunciable de su transformación e inició una expansión institucional sin precedentes bajo los modelos de acción ya demostrados como insuficientes.

La antropología del momento, la desarrollada por los denominados antropólogos críticos, quedó al margen del indigenismo e inició por vez primera en su historia un camino limitado a los espacios académicos y sin vinculación orgánica con la formación de nuevas generaciones de antropólogos.

Este brutal desgajamiento de la antropología mexicana tuvo y sigue teniendo consecuencias nocivas y resultados sorprendentes. La pérdida de continuidad en el desarrollo científico es tal vez la más grave; la formación de antropólogos ha continuado en términos numéricos, pero cualitativamente es inexistente, salvo casos singulares.

La separación de los antropólogos de sus espacios naturales de desarrollo profesional mantuvo al INI en la reiteración de viejos modelos ya caducos a través de técnicos sin calificación y lo orilló a perder su función original, convirtiéndose rápidamente en una instancia de mediatización política de los indios. No obstante, la antropología se aclimató con relativa facilidad a los espacios estrictamente académicos —si bien afectada de una evidente sobrepolitización, derivado esto, entre otras razones, de su larga historia de compromiso social— y empezó a desarrollar una nueva antropología mexicana que ha vuelto a ser modelo y ejemplo para América Latina, y que ha desempeñado un papel en el replanteamiento de la nación y de lo nacional.

El desarrollo del indigenismo crítico

La nueva situación académica de la antropología permitió la definición de una más amplia gama de objetos de estudio y una sana diversificación de intereses de investigación: la cultura popular, los estudios de antropología urbana, antropología y ecología, etcétera. Sin embargo, la reflexión indigenista siguió ocupando un papel central en las discusiones y encuentros de antropólogos, y convocando relevantes polémicas.

El desligamiento orgánico de la acción del Estado implicó que muchos de los antropólogos, hasta hace poco artífices del discurso de legitimación del Estado mismo, se convirtieran en sus críticos más sistemáticos, estableciéndose una tensa relación entre un amplio y significativo sector de la antropología y el indigenismo. Las instituciones indigenistas dejaron de abrevar en los avances de la reflexión científica interna, ahondando la crisis de legitimidad de las mismas.

Los nuevos enfoques teóricos coincidieron en su crítica al indigenismo tradicional; sin embargo, las polémicas más ricas y significativas se dieron entre las mismas corrientes críticas, sin que ninguna de ellas pudiera convertirse en dominante. La unidad teórica característica de periodos anteriores se perdió en el proceso y nunca más volvió a recuperarse.

Un elemento extrateórico se convirtió en el factor central de las discusiones, renovando la discusión y abriendo nuevas perspectivas: ¿cómo interpretar las movilizaciones indígenas y cuál es su futuro?

Desde finales de los sesenta las organizaciones indígenas muestran una efervescencia creciente. Por todo el país hacen escuchar su voz organiza-

ciones de tamaño variable y expresiones múltiples; en todas ellas, de manera explícita o implícita, se encuentra la exigencia del reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural.

Desde fines de los años cuarenta la antropología social mexicana, representada inmejorablemente por Gonzalo Aguirre Beltrán, había sido la vanguardia en la construcción conceptual y la acción práctica del indigenismo. A partir de los setenta aquélla se desplazó hacia los antropólogos fuera del INI y algo más significativo se empezó a construir como una apropiación creciente por parte de los propios indígenas.

Las reivindicaciones lingüísticas y la respuesta estatal a ellas ocuparon la vanguardia de las conquistas indígenas a finales de la década de 1970. Organizaciones propias, como la Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües, A. C., lograron impulsar el desarrollo de lo que se denominó la educación bilingüe y bicultural para las zonas indígenas.

En el año de 1978 se creó la Dirección General de Educación Indígena con el propósito de impulsar esta estrategia. Al año siguiente el Instituto Nacional Indigenista inició su programa de instalación de radios culturales indigenistas.

Este conjunto de acciones marcó el principio de reversión de la tendencia a la desaparición de las lenguas indígenas.

La segunda reunión de líderes indígenas e intelectuales indigenistas de América Latina, celebrada en el año de 1977 en la isla de Barbados, fue el momento en que el pensamiento indígena se constituyó como propuesta política global. En ella resalta particularmente el postulado de la existencia de continuidad histórica de los pueblos indígenas desde el periodo prehispánico y por lo tanto la necesidad de reconocer este proceso como diferente y diverso del desarrollo occidental.

La definición básica del pensamiento político indio en América Latina se formuló como oposición global a la civilización occidental. Los matices de esta posición son múltiples, como lo son las organizaciones indígenas y se establecen en una amplia gama que va desde la posición radical excluyente de los no indígenas, hasta posiciones moderadas y negociadoras, de complementación. Tal vez el hecho más trascendente fuese que, por vez primera, el indigenismo dejaba de ser asunto exclusivo de los no indígenas.

Un grupo de antropólogos mexicanos acompañó esta toma de conciencia en los términos que los propios indios establecieron, y dedicó sus esfuerzos, conjuntamente con los intelectuales indios, a la construcción de un discurso de carácter científico y político que diera sustento a las aspiraciones indígenas.

De estos esfuerzos surge la teoría del etnodesarrollo como una estrategia alternativa en la que los pueblos indios encuentran satisfacción a las aspiraciones de desarrollo propio y diferenciado, sin rechazar las alternativas que Occidente puede ofrecer en un marco de colaboración y respeto.

Sin embargo, el etnodesarrollo, como estrategia de desarrollo integral, encuentra límites significativos en la estructura clasista y desigual de las sociedades latinoamericanas y, específicamente de la sociedad mexicana.

Esta situación es percibida por otro grupo de antropólogos mexicanos como definitiva; desde perspectivas estrictamente marxistas, enfatizan la lucha social como el espacio exclusivo para la liberación de los pueblos indígenas, subsumiendo las demandas indígenas en el contexto de las demandas generales de los grupos explotados de la sociedad, y en consecuencia postergando la satisfacción de las aspiraciones específicas de los indígenas a la conquista del poder político por parte de los grupos explotados de la sociedad.

Ambas posiciones, la de los antropólogos críticos y la de los antropólogos marxistas, enriquecieron y diversificaron de manera notable los estudios y las concepciones que sobre la historia, la situación y las perspectivas de los pueblos indígenas tenía el indigenismo integracionista.

Los intelectuales indígenas, los antropólogos críticos y los antropólogos marxistas compartían conclusiones aun a pesar de sus diferencias; la principal: el respeto a la diversidad, es decir, la posibilidad de arribar a una sociedad en la que el pluralismo cultural floreciera. Esto implicaba de manera ineludible la reformulación de las estructuras nacionales.

De esta manera había concluido el largo periodo en que la nación sólo era concebible a partir de la construcción de una sociedad homogénea. Sin embargo, las estructuras indigenistas se mantuvieron sin cambios sustanciales, aceptando pequeñas modificaciones o cambios discursivos, como fue el denominado indigenismo de participación, que abrió pequeños espacios a la organización y voz indígenas.

Mientras la sociedad mexicana asumía paulatinamente el discurso de la pluralidad como condición de la nación mexicana, y los políticos la utilizaban cada vez con mayor frecuencia en sus discursos, sin que ello implicara cambios en las estructuras institucionales o en el destino de los recursos, los antropólogos antes indigenistas iniciaron una nueva exploración teórica y conceptual.

Mientras tanto decrecen en número las investigaciones en el campo de acción en el medio indígena, se inician desarrollos teóricos en los campos particulares de la cultura indígena y la resistencia cultural, crecen

las investigaciones en el campo de la denominada antropología urbana y se desarrollan intensas exploraciones teóricas en el campo de la cultura popular.

El fortalecimiento de la pluralidad cultural de la nación

La noción del pluralismo cultural permitió reconocer la diversidad en un amplio espectro de posibilidades sociales, que si bien encontraban en los pueblos indios un paradigma de diferencia cultural, daban paso asimismo al reconocimiento de otros grupos sociales que no eran o no se reconocían como indígenas y que participaban de manera genérica en la cultura nacional, pero que reivindicaban niveles de identidad: regionales, locales, barriales, etcétera.

El concepto de cultura popular permitió un impulso en los estudios de la cultura. Se desarrollaron nuevas categorías y enfoques, creándose entonces nuevas instituciones como la Dirección General de Culturas Populares y el Museo de Culturas Populares, para el apoyo y la difusión de las culturas populares del país.

Una reformulación del concepto de cultura se abrió paso en los medios académicos e institucionales, en los cuales el patrimonio cultural de un grupo encontraba expresión significativa, no sólo en las creaciones artísticas, sino en un conjunto amplio de aspectos, en el que destacaba novedosamente el patrimonio intangible.

La concepción del mundo, las creencias, los hábitos, las aspiraciones, conocimientos, técnicas y prácticas diferenciadas de todos los grupos sociales del país, aparecían en su abigarrada diversidad como el cuerpo de la cultura nacional.

El estudio detallado de ellas, sus relaciones, sus intercambios y sus contradicciones fueron materia de investigación y análisis.

Emergió entonces un nuevo panorama de la cultura nacional en el cual se constataba la desigualdad de acceso a los bienes culturales como una de las constantes de la realidad del país.

Junto a esta desigualdad de posibilidades de acceso a los bienes culturales que se concentraban en una pequeña franja de población del país, principalmente en las urbes, y que dejaba sin acceso a ellos a la inmensa mayoría de la población, se manifiesta un desprecio social por la creatividad cultural de los grupos social y económicamente desfavorecidos.

Por un lado se constataba que sólo reducidos grupos de población, y exclusivamente en las ciudades, tenían acceso al conjunto de bienes reconocidos como patrimonio cultural de todo el país. Por otro lado, la creatividad cultural de la mayoría de la población no encontraba reconocimiento social, ni espacios, ni recursos para su desarrollo y valorización.

Los grupos indígenas se concebían como parte de las culturas populares y en situación semejante en cuanto al acceso a los recursos y acciones culturales del Estado.

La reflexión antropológica se centró en el campo de las culturas populares y en las instituciones específicas. Y desde ahí se continuó la reflexión sobre la cuestión indígena.

Las instituciones indigenistas, vaciadas de las nuevas reflexiones antropológicas y de antropólogos, continuaron sus viejas prácticas en un proceso de marginación y desprestigio crecientes.

De la cultura ajena a la cultura propia

La persistencia de las culturas indígenas aun a pesar de los embates de la sociedad nacional, y el mantenimiento y desarrollo de formas culturales propias de otros grupos sociales no indígenas, hizo necesario el desarrollo de nuevas conceptualizaciones para entender los mecanismos mediante los cuales los grupos culturalmente diferenciados mantienen su cultura y se apropian de elementos culturales de otros grupos sociales, integrándolos de manera armónica en su patrimonio cultural.

Emergió una nueva visión sobre los procesos culturales que permitió consolidar una nueva conciencia de la diversidad cultural y de su significado para el país, y puso en evidencia la necesidad cada vez más urgente de plantear la revisión del sentido de nacionalidad y de nación.

El entorno internacional mostraba asimismo signos suficientemente explícitos de la importancia de la diversidad cultural y su reconocimiento como elemento sustantivo en la definición del futuro de las naciones y del mantenimiento de la paz social.

El Estado mexicano reconocía de forma explícita la importancia de una redefinición del concepto de cultura en el que tuvieran cabida los aportes de los diversos grupos culturalmente diferenciados del país. La sociedad nacional se había habituado al discurso de la pluralidad cultural; no obstante, lograr que estas concepciones enraizaran en la sociedad

mexicana y derivaran en propuestas concretas que permitieran su expresión jurídica en la organización político-constitucional del país abría un nuevo periodo en la reflexión antropológica: el periodo del neoindigenismo o tal vez, más precisamente, del posindigenismo.

De antropólogos a abogados

El proceso de reflexión y la consolidación de sus conclusiones en la conciencia nacional se ven acompañados y presionados por el movimiento indígena: éste se extiende y eleva cualitativamente el marco conceptual de sus acciones, y se ubica en la escena política nacional con papeles protagónicos.

Los complejos problemas que plantea el reconocimiento explícito de la pluralidad cultural se convierten en el tema de estudio privilegiado de los antropólogos mexicanos. Siguiendo la tradición histórica de la disciplina, las reflexiones de los antiguos antropólogos no se reducen exclusivamente al conocimiento académico y están siempre acompañadas de propuestas de acción concretas que derivan de sus construcciones teóricas.

La articulación de grupos sociales diferenciados, minorías dentro de las sociedades nacionales, obliga a la reflexión sobre el concepto de autonomía y sus modalidades de aplicación.

En la escena latinoamericana esta indagación encuentra un campo de experimentación privilegiado en el contexto de la Revolución sandinista en Nicaragua.

Son antropólogos, algunos de ellos mexicanos, los que participan de manera significativa en la definición del Estatuto de Autonomía de la Costa Atlántica, primera reformulación de espacios para el desarrollo de una cultura minoritaria en una sociedad nacional, que implican de manera principal autogobierno, autoadministración, definición de estrategias de desarrollo propias y modalidades de propiedad sobre los recursos naturales.

La comparación y las posibilidades de articulación respetuosa, jurídicamente codificada, entre el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas y el derecho positivo de las sociedades nacionales, abren un campo de investigación que debe resolver los complejos problemas que plantea el hecho de que culturas diferentes ya no se encuentren frente a una situación de sustitución y enfrentamiento permanente, sino en pie de igualdad.

A nivel internacional existía un antecedente importante: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que reconocía derechos culturales específicos a los pueblos indios en el campo de las relaciones laborales. Este convenio se convirtió en el modelo a partir del cual se inició una tendencia de incorporación a las constituciones nacionales de los derechos específicos de los indígenas.

El campo de la antropología jurídica será uno de los que más desarrollo tendrán en las postrimerías del siglo; la reformulación de los contextos nacionales prácticamente en todo el planeta obliga a la construcción de un cuerpo conceptual suficiente que coadyuve a que los cambios sociales que están en marcha puedan desarrollarse de manera pacífica.

Los indios y la Constitución

La movilización indígena, el esfuerzo continuado de los antropólogos y la voluntad política del Ejecutivo federal, confluyen en 1990 en México en una propuesta de reforma a la Constitución para incorporar los derechos culturales de los pueblos indígenas como derechos constitucionales.

En 1989, cuando se suponía que el Instituto Nacional Indigenista se encontraba en inminente trance de desaparición, arriba a su comando un conjunto destacado de antropólogos que, con recursos inusitados asignados por el Estado, reformulan sus estrategias de trabajo.

La metodología de trabajo que asume la institución indigenista implica la transferencia de los recursos y las funciones que desarrollaba tradicionalmente el aparato institucional a las organizaciones y comunidades indígenas, en un proceso que deberá derivar en el fin de la estrategia especial sectorial con que se daba respuesta a las demandas de los pueblos indígenas.

Simultáneamente, se constituye la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas, integrada por destacados antropólogos y abogados mexicanos, con el objetivo expreso de formular una propuesta de reforma a la Constitución nacional que recoja y defina los derechos culturales de los pueblos indígenas.

Los resultados de esta comisión derivan en una reforma al artículo 4º de la Carta Magna que dice textualmente:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas.

La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

Ambas cuestiones, la puesta en práctica por el INI y la reforma constitucional, permiten suponer que en un futuro no muy lejano la existencia de una estrategia sectorial para los pueblos indígenas de México concluirá con el logro de un nuevo estatus en el que las minorías culturales de México —los pueblos indios— estén en pie de igualdad cultural con los otros sectores de la sociedad, en una situación jurídicamente pautada y socialmente reconocida.

No obstante, la reforma no significa la solución a la compleja problemática de los pueblos indios de México, sino simplemente una herramienta para luchar por los derechos indígenas en un contexto jurídico favorable.

Sin embargo, las discusiones que se dieron en torno a esta propuesta pusieron en evidencia que, si bien ciertos sectores de la sociedad mexicana se encuentran conscientemente preocupados e interesados en la reformulación de las normas de convivencia entre los grupos culturalmente diferenciados del país, la inmensa mayoría ve con indiferencia estos problemas, que sin duda son cruciales en el establecimiento de los modelos de convivencia de nuestra sociedad, y que son los que permitirán continuar de manera pacífica y organizada nuestra vida nacional.

La misma propuesta de reforma, si bien logró un relativo consenso de los antropólogos del país, para muchos fue insuficiente. La reforma no era el resultado puntual de las investigaciones sino una propuesta que debía ser aceptable y negociada con un conjunto heterogéneo de grupos sociales y políticos del país, y que tendría que ser sancionada por el Legislativo mexicano.

La transformación de la cuestión indígena, de un asunto de carácter sectorial en un asunto estrictamente nacional, implicaba no sólo las ventajas de su ubicación en el plano político general del país, sino, asimismo, desventajas o nuevos retos.

Anteriormente la solución a las demandas indígenas se llevaba a cabo en el contexto de relación directa y exclusiva entre el Ejecutivo federal, a

través del INI, y las comunidades indígenas; ahora esa relación quedaba inmersa en el conjunto de las demandas de todos los grupos sociales del país, los campesinos, los obreros, las clases medias, etcétera, y en un contexto jurídico en el cual el Poder Legislativo habría de intervenir de manera creciente.

El desarrollo de nuevas condiciones de negociación política de los indios de México es asunto ya de sus organizaciones y sus representantes, indudablemente también de su presencia y fuerza en el Poder Legislativo, tanto federal como estatal, para avanzar en su proyecto y en la redignificación de sus culturas.

El entorno internacional también ha cambiado. El año 1992 significó una toma de conciencia amplísima de la presencia indígena. Los medios de comunicación dieron cuenta reiteradamente de cómo los indígenas de todo el continente protestaban y rechazaban las celebraciones del quinto centenario de la llegada de los europeos a América.

El otorgamiento ese mismo año del premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú es muestra de esta nueva presencia.

La declaración de la ONU de 1993 como Año Internacional de los Pueblos Indígenas permitirá que esa presencia se mantenga en el primer plano internacional, e indudablemente la próxima aprobación de los Derechos Universales de los Pueblos Indígenas por la Asamblea General de la ONU será la consolidación definitiva del reconocimiento universal al desarrollo de las culturas indígenas.

El cambio de posición de los indígenas de México en la nación y el desenvolvimiento de sus proyectos permitió reflexiones nuevas y nuevas perspectivas. En ellas se postula que el componente indígena de la sociedad nacional no se circunscribe exclusivamente a los hablantes de lenguas indígenas, sino que abarca amplios sectores de la sociedad nacional.

Son la mayoría de los mexicanos los que participan de formas culturales de matriz indígena, entre las que destacan la alimentación, las fiestas, las relaciones sociales, las perspectivas estéticas, el uso habitual de la medicina tradicional, etcétera.

Esta mayoría de mexicanos que participan en mayor o menor medida de tradiciones culturales mesoamericanas, el México Profundo, como acertadamente lo denominó Guillermo Bonfil, está en posibilidad de participar de manera preponderante en la redefinición del proyecto nacional mexicano, en un proceso que significará la descolonización definitiva del país.

El siglo XX mexicano vio surgir la antropología social a partir del de-

sarrollo del indigenismo. El fin de siglo define el ocaso de éste y define la necesidad de trazar nuevos derroteros a esta antropología social.

Si bien no han concluido los problemas que enfrentan las minorías diferenciadas culturalmente en el país, la relación entre los antropólogos y aquéllas es hoy otra. Puede afirmarse que este cambio significa definitivamente la etapa final del indigenismo.

Bibliografía básica

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1976 *Obra polémica,* México, D. F., SEP.

ARIZPE, LOURDES

1978 *El reto del pluralismo cultural,* México, D. F., INI.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1981 *Utopía y revolución,* México, D. F., Nueva Imagen.

1987 *México profundo. Una civilización negada,* México, D. F., CIESAS.

COMAS, JUAN

1976 *La antropología social aplicada en México,* México, D. F., Instituto Indigenista Interamericano.

GAMIO, MANUEL

1960 *Forjando patria,* México, D. F., Patria.

GARCÍA MORA, CARLOS Y ANDRÉS MEDINA

1986 *La quiebra política de la antropología social en México,* México, D. F., UNAM.

1989 *Instituto Nacional Indigenista, 40 años,* México, D. F., INI.

STAVENHAGEN, RODOLFO Y DIEGO ITURRALDE

1990 *Entre la ley y la costumbre,* México, D. F., Instituto Indigenista Interamericano-Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

VARIOS AUTORES

s. f. *De eso que llaman antropología mexicana,* México, D. F., ENAH.

VARIOS AUTORES

1979 *Indigenismo, modernización y marginalidad,* México, D. F., Juan Pablos.

VARIOS AUTORES

1988 *Política cultural para un país multiétnico,* México, D. F., Dirección General de Culturas Populares.

VILLORO, LUIS

1979 *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, D. F., Ediciones de la Casa Chata.

WARMAN, ARTURO Y ARTURO ARGUETA (COORDS.)

1991 *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas de México,* México, D. F., UNAM-Miguel Ángel Porrúa.

La antropología mexicana y los estudios urbanos

Guillermo de la Peña*

Ciudades de ayer y hoy

A México le cabe el dudoso honor de albergar en su territorio a la ciudad más grande del planeta. Posee, además, varias urbes que rebasan el millón de habitantes: Guadalajara, Monterrey, Puebla, Tijuana, Ciudad Juárez. Pero el fenómeno urbano no es nuevo en nuestro país. La ciudad apareció en Mesoamérica hace casi tres milenios. Floreció en el esplendor de las culturas teotihuacana, maya, zapoteca y azteca. Adoptó nuevas formas y patrones de organización tras la Conquista. Desde el siglo XIX acompaña a los fenómenos de industrialización, cambio tecnológico y formación nacional. Es, en suma, un aspecto central de nuestra historia y nuestra cultura. No es, entonces, extraño, que una tarea muy importante para los antropólogos mexicanos sea y haya sido dilucidar las condiciones en que surge y se transforma la vida urbana.[1]

Lo que permitió, hacia el año 1500 a. C., que la antigua población nómada

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Occidente).

[1]Véanse Ella Fanny Quintal, "La antropología urbana en México: Balance y perspectivas", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, año 10, núm. 60, mayo-junio de 1983: 3-16, y Juan Luis Sariego, "La antropología urbana en México (ruptura y continuidad)", en Varios autores, *Teoría e investigación en la antropología mexicana*, México, D. F., CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, 1988: 221-236.

de Mesoamérica estableciera asentamientos permanentes fue la invención de la agricultura. Cinco siglos más tarde existía una gran diversidad de cultivos; existían asimismo varios centenares de núcleos de población densa e internamente diferenciada. La posibilidad de producir excedentes agrícolas condujo a la aparición, al lado de los campesinos, de categorías sociales no dedicadas directamente a la producción de alimentos: los comerciantes y los artesanos, los guerreros y los sacerdotes.[2] Quienes formaban estas categorías constituyeron los primeros pobladores específicamente urbanos; gracias a ellos se desarrollaron lo que hoy llamamos actividades civilizadas: la política, la administración, la técnica constructiva y destructiva, la ciencia, el arte. . .

Durante el periodo llamado Clásico, coincidente con los primeros siglos de la era cristiana, surgieron grandes ciudades-Estado (Teotihuacan, El Tajín, Petén, Monte Albán), dominadas por castas de sacerdotes-burócratas, capaces de organizar a vastas masas de campesinos tributarios, pero también de promover la innovación tecnológica, el intercambio a larga distancia, la manufactura y las obras públicas (regadío, comunicaciones). Tras la ruina de las civilizaciones clásicas (siglo x d. C.), la civilización tolteca mantuvo y desarrolló aún más la tecnología agrícola mesoamericana —terrazas, regadío y chinampas— que, a falta de bestias de tiro, ruedas y metalurgia, posibilitaba la reproducción de poblamientos numerosos y densos.[3] A su vez, la expansión de estos asentamientos estimuló la producción y diversificación de los materiales constructivos y de los diseños y técnicas de edificación de la vivienda.[4] La confederación azteca o mexica, que dominó una gran parte de Mesoamérica en los siglos previos a la llegada de los españoles, fincó su poderío en la organización territorial y productiva proporcionada por una red de ciudades alimentadas por sistemas tributarios. El centro nervioso de este imperio era la gran ciudad de Tenochtitlan, que asombraría al conquistador Bernal Díaz del Castillo no sólo por su tamaño y belleza sino principalmente por la complejidad de su organización política, económica y religiosa.

La colonización española, desde sus inicios, aprovechó la organización espacial y el sistema tributario de los aztecas. Pero el conquistador era ade-

[2]Brigitte Boehm de Lameiras, *Formación del Estado en el México prehispánico,* Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.

[3]Ángel Palerm, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica,* México, D. F., SEP-Setentas, 1972; Ángel Palerm y Eric Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica,* México, D. F., SEP-Setentas, 1972.

[4]Linda Manzanilla (comp.), *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad,* México, D. F., UNAM, 1986.

más un obsesivo planificador urbano: provenía del país que, en el Medioevo, había consolidado complejas instituciones municipales y alcanzado el grado de urbanización más alto de Europa, con ciudades como Toledo, Sevilla, Córdoba y Granada. Así, agrupó a los indígenas sojuzgados en asentamientos nucleares jerarquizados (pueblos cabecera, barrios y estancias); reedificó, conforme a nuevos lineamientos, la vieja capital mexica, y fundó flamantes villas y ciudades (Puebla, Guadalajara, Morelia, Oaxaca, Mérida. . .) donde vivieran los nuevos señores del territorio. Estas últimas —que ya para fines del siglo XVI llegaban a dos docenas—, así como la capital, adquirieron funciones administrativas y reunieron una población típicamente urbana: burócratas, comerciantes, artesanos y prestadores de servicios. Además, reorganizaron los espacios productivos en torno a ellas, tanto para abastecerse de alimentos como para generar productos de exportación que saldrían por los recién creados puertos coloniales.[5] Ahora bien, el producto de exportación más importante eran los metales preciosos. A finales del siglo XVI representaban el 90 por ciento del valor de todas las exportaciones de la Nueva España y, a lo largo de los dos siglos siguientes, tal porcentaje nunca fue menor a 80 por ciento. La búsqueda de minas y yacimientos determinó que los españoles traspusieran los límites mesoamericanos y fundaran, en el árido e inhóspito norte, poblados de frontera —presidios y misiones— destinados a subyugar chichimecas y a servir como puntos de relevo. Pronto, fuera de la mancha mesoamericana, aparecieron importantes reales de minas: Zacatecas, San Luis Potosí, Guanajuato, Parral, que darían origen a un nuevo tipo de ciudad, atractiva para trabajadores de todas las regiones y razas.[6] Si la vida urbana en las ciudades administrativas sufría excesivos controles de las autoridades civiles y de la Iglesia, en las ciudades mineras —crisoles de mestizaje— era más libre y relajada. El movimiento insurgente de 1810 cundió precisamente en ciertas zonas socialmente abiertas: mineras, fronterizas y de agricultura de plantación.[7]

[5]Alejandra Moreno Toscano y Enrique Florescano, "El sector externo y la organización espacial y regional de México (1521-1910)", en James W. Wilkie, Michael Meyer y Edna Monzón de Wilkie (comps.), *Contemporary Mexico. Papers of the IV International Congress of Mexican History*, Berkeley, University of California Press-El Colegio de México, D. F., 1976: 62-96.

[6]Ángel Palerm, *Antropología y marxismo*, México, D. F., CIESAS-Nueva Imagen, 1980: 89-124.

[7]Eric Wolf, "El Bajío en el siglo XVIII: Un análisis de integración cultural", en David Barkin (comp.), *Los beneficiarios del desarrollo regional*, México, D. F., SEP-Setentas, 1972: 63-95; John Tutino, *From insurrection to revolution in Mexico. Social bases of agrarian violence, 1750-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Consumada la Independencia nacional, el país se enfrentó por varias décadas a un derrumbe del comercio exterior y a un freno del crecimiento urbano; conservó, sin embargo, la estructura municipal y urbano-regional de la Colonia.[8] Más tarde, en la segunda mitad del siglo XIX, se revitalizó la minería y, con el ferrocarril, se inició la modernización de las comunicaciones: al mismo tiempo, la legislación liberal permitió el despojo masivo de las antiguas propiedades de las comunidades indígenas y la acaparación de tierras por haciendas y plantaciones dedicadas a producir trigo, azúcar, henequén, garbanzo y carne para el mercado exterior. Además de los puertos coloniales —Veracruz, Acapulco, San Blas— crecieron otros nuevos, estimulados por la nueva economía agrícola —Guaymas, Progreso, Manzanillo—; y también prosperaron las ciudades de la franja norteña —Monterrey, sobre todo—.[9] Pero la ciudad, en general, seguía siendo una ciudad tradicional, expoliadora, definida sobre todo por las funciones del comercio y la administración. La incipiente industrialización ocurría predominantemente en el campo, al amparo de las haciendas.

Para que surgieran ciudades propiamente industriales hubo que esperar al siglo XX, al desmantelamiento de los latifundios tras la Revolución y, sobre todo, a la política de sustitución de importaciones que dominó la economía nacional entre 1940 y 1970. Esta política pudo aprovechar la población rural excedente y favorecer la industria tradicional en ciudades como Puebla, Guadalajara y León, que también se convirtieron en pivotes de prósperos mercados regionales de bienes y servicios. A su vez, la industria dinámica se centró en Monterrey y —recientemente— en ciudades más pequeñas y estratégicas, como Aguascalientes, mientras que la ciudad de México no sólo combinó ambos tipos de industria sino que además magnificó sus funciones administrativas.[10] A partir de la segunda posguerra nuestro principal vínculo con el mercado mundial fue el petróleo: si las viejas ciudades mineras son ahora centros comerciales o turísticos, las ciudades petroleras, como Poza Rica y Coatzacoalcos, alcanzaron un enorme (y más bien caótico) desarrollo. Al finalizar el presente milenio la economía mexicana, golpeada por la crisis internacional de los mercados

[8]Andrés Lira, "Idea y realidad en la formación constitucional del municipio", en Brigitte Boehm de Lameiras (comp.), *El municipio en México,* Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987: 51-66.

[9]Robert V. Kemper y Anya Peterson Royce, "La urbanización mexicana desde 1821. Un enfoque macrohistórico", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* II, 7, 1981: 5-39.

[10]Luis Unikel, *El desarrollo urbano de México. Diagnóstico e implicaciones futuras,* México, D. F., El Colegio de México, 1978, 2ª ed., especialmente las páginas 24-60.

petroleros, financieros y agrícolas, ha estimulado una urbanización aún más acelerada, de expansivos "cinturones de miseria" y "economía informal": las ciudades del interior reciben grandes contingentes en busca de empleos precarios y las ciudades fronterizas del norte, dominadas por la industria maquiladora, albergan una población semiflotante, en espera de cruzar hacia el país vecino como migrantes temporales o permanentes.[11] Con todo, en medio de este continuo flujo y reflujo, tanto la traza interna de los asentamientos como las redes municipales y regionales conservan una fuerte impronta de la jerarquía colonial.

Tipos de ciudades contemporáneas

La historia social de la urbanización en México nos permite apreciar tanto la continuidad de ciertas instituciones —ya que la inmensa mayoría de los asentamientos contemporáneos fueron fundados en la Colonia— como la yuxtaposición de formas, actividades y grupos poblacionales diferentes.[12] Desde el punto de vista de la investigación antropológica un aspecto de central interés se refiere a los procesos de conformación de distintas culturas urbanas. Es válido, entonces, intentar una tipología de ciudades contemporáneas con el propósito de discernir los tipos culturales asociados con diversas estructuras regionales y procesos históricos. Una tipología de esta índole —que, por supuesto, sólo puede ser muy gruesa y aproximativa— incluiría seis categorías: 1] centros rectores microrregionales, 2] ciudades industriales, 3] emporios agrícolas, 4] capitales regionales, 5] metrópolis y 6] centros de innovación permanente.

1] Los centros rectores microrregionales han persistido en áreas de agricultura tradicional, débil desarrollo de las comunicaciones y monopolización de las redes comerciales, donde asimismo se mantiene una dicotomía secular y tajante entre la población rural de campesinos indígenas y la población urbana de comerciantes, transportistas y administradores municipales mestizos.[13] La rígida estructura de clases también corres-

[11]Guillermo de la Peña *et al.* (comps.), *Crisis, conflicto y sobrevivencia. Ensayos sobre la sociedad urbana en México,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara-CIESAS, 1990.

[12]Guillermo de la Peña, "La ciudad y el campo en México: Breve historia de una relación conflictiva", en *Diálogos* 113, 1983: 69-76.

[13]Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio,* México, D. F., Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

ponde a esta división étnica bipolar. Ambas clases cultivan una ideología localista, reacia a influencias foráneas. Tres ejemplos muy estudiados de estos centros han sido San Cristóbal de las Casas, en los Altos de Chiapas; Cuetzalan, en la sierra de Puebla, y Tlaxiaco, en la sierra mixteca de Oaxaca; pero hasta antes de 1960 los casos representativos eran multitud.[14]

2] Las ciudades industriales representan un caso opuesto a los centros rectores: albergan población de origen relativamente reciente, cuya incorporación al mundo urbano se realizó a través del empleo industrial. Su estructura de clases básica es tripartita: la conforman la burguesía industrial (que a su vez puede ser grande o mediana), las capas medias de administradores y prestadores de servicios, y los trabajadores industriales. Un cuarto sector *sui generis,* el de los "trabajadores informales", surge cuando los flujos migratorios son mayores que el empleo formal disponible en las industrias. Estas ciudades suelen clasificarse como "enclaves", en cuanto que no tienen fuertes vínculos administrativos o comerciales con sus entornos o *hinterlands.*[15] Sin embargo, desde el punto de vista de los trabajadores, no existe necesariamente una dicotomía tajante entre la ciudad y el campo, pues la población mantiene contactos con sus lugares de origen e incluso una parte de ella regresa de manera periódica; así ocurre, por ejemplo, en ciudades agroindustriales (Tamazula, Los Mochis), textileras (Tlaxcala) o extractivas (Zapotiltic); pero también en la pujante Ciudad Sahagún, organizada en torno a la industria pesada.[16]

3] Los emporios agrícola-ganaderos crecen en torno a las actividades agropecuarias comerciales y capitalizadas, donde la mayoría de la población se involucra de manera directa. Pueden ser antiguos, como Zamora

[14]Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena,* México, D. F., UNAM, 1953; Alejandro Marroquín, *La ciudad mercado,* México, D. F., UNAM, 1957.

[15]Cfr. Varios autores, *Los grandes complejos industriales y su impacto en el espacio latinoamericano,* México, D. F., Instituto de Geografía, UNAM-CREDAL, 1982.

[16]Frank W. Young y Ruth C. Young, "Reacción de comunidades rurales en México a la industrialización", en Joseph A. Kahl (comp.), *La industrialización en América Latina,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1965: 436-454; Hugo Nutini y Timothy D. Murphy, "Labor migration and family structure in the Tlaxcala-Pueblan area", en W. Goldschmitt y H. Hoijer (comps.), *The social anthropology of Latin America,* Berkeley, University of California Press, 1970: 80-103; María Esther Echeverría, María del Carmen Sela y Patricia Torres, *Antropología social del Centro Industrial Ciudad Sahagún,* tesis, México, D. F., Universidad Iberoamericana; Luisa Gabayet, *Obreros somos... Diferenciación social y formación de clase obrera en Jalisco,* Guadalajara, El Colegio de Jalisco-CIESAS, 1988; Agustín Escobar y Mercedes González de la Rocha, *Cañaverales y bosques. De hacienda a agroindustria en el sur de Jalisco,* Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1988.

(Michoacán) y Valladolid (Yucatán), o recientes, como Ciudad Obregón (Sonora) y Álamo (Veracruz). Difieren de los centros rectores precisamente en el mayor grado de participación directa de los productores y trabajadores en el mercado, que permite la capilaridad social; además suelen albergar prósperas actividades agroindustriales, constructivas y de servicios modernos. Su estructura de clases es análoga a la de las ciudades industriales, pero frecuentemente incluye un sector flotante de trabajadores migratorios "golondrinos", atraídos sólo durante los meses de la cosecha.[17]

4] Las capitales regionales dominan combinaciones de microrregiones heterogéneas: pueden presidir sobre centros rectores, áreas de agricultura altamente tecnificada y ciudades industriales. Sus funciones actuales son múltiples: producción industrial (especializada o no), enlace, relevo, mercado de consumidores, prestación de servicios.[18] Suelen estas ciudades ser sedes de los gobiernos de los estados o entidades federativas y albergar vastas burocracias. Sus clases altas y medias —burguesía, políticos, administradores, clero, intelectuales, profesionales, empleados— se ufanan de poseer una "cultura cívica", manifiesta en el aprecio por las instituciones, las "buenas costumbres", la instrucción, los edificios coloniales y las expresiones artísticas de la localidad. Las clases trabajadoras —formales e informales— se insertan en tradiciones culturales asociadas con el barrio y el culto religioso; pero también forman parte de la moderna cultura popular de masas difundida por el cine, la radio y la televisión. En general, todos los sectores sociales, aunque tengan identidades fuertemente arraigadas en la propia ciudad y región, reciben con naturalidad influjos ideológicos y simbólicos provenientes de los ámbitos nacional e internacional.[19]

5] Las metrópolis se definen primordialmente por la capacidad de englobar dentro de su estructura espacial tanto asentamientos previamente independientes (pueblos y ciudades) como áreas de reciente ocupación ("ciudades satélite", parques y corredores industriales, colonias populares nuevas). El proceso de metropolización caracterizó a la ciudad

[17]Virginia Molina Ludy, "El estudio de ciudades pequeñas", en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada (En torno a Ángel Palerm)*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1987: 500-514.

[18]Guillermo de la Peña y Agustín Escobar (comps.), *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1986.

[19]John Walton, "Cultura y economía en la conformación de la vida urbana: Cuestiones generales y ejemplos latinoamericanos", en *Revista Encuentro* 1, 2, enero-marzo de 1984: 56-80.

de México entre 1940 y 1970, y a Guadalajara y Monterrey —que trascendieron su condición de capitales regionales— en los últimos 30 años. A partir de 1970, la ciudad de México ha entrado en una etapa de "megalopolización": engulle las capitales regionales que la circundan (Toluca y Cuernavaca).[20]

6] Llamo centros de innovación permanente a las ciudades que, por razones diversas, se encuentran expuestas a influencias económicas, sociales y culturales heterogéneas y poco previsibles: por ejemplo, ciertos puntos turísticos y/o fronterizos. Acapulco, Puerto Vallarta o Cancún reciben una población flotante nacional e internacional, que no sólo puede expresar ideas y gustos de cualquier tipo sino, asimismo, demandar bienes y servicios inéditos. No es raro que en estos emporios de turismo mundial las modas o los espectáculos estén "más al día" que en la propia capital del país y que, a través de ellos, se estimulen las innovaciones artísticas y también las especializaciones ocupacionales. De la misma manera, en un lugar como Tijuana ("la ciudad de toda la gente") se encuentran e interrelacionan las poblaciones y las intenciones más diversas: esperan cruzar "al otro lado" indígenas de la sierra de Oaxaca o de la selva lacandona, obreros excedentes y ejidatarios empobrecidos, y buscan su fortuna miembros de la farándula, profesionales y vendedores variopintos; y todos ellos interactúan con turistas norteamericanos de toda laya, así como con personajes más o menos efímeros: empresarios, políticos, policías y *coyotes* de México y Estados Unidos. Existen, claro está, en los poblados fronterizos y turísticos, sectores permanentes de trabajadores y prestadores de servicios; pero incluso ellos presentan una notable flexibilidad e hibridización ocupacional y cultural.[21]

Huelga decir que en la realidad muchas urbes se sitúan a horcajadas entre uno y otro tipo. Sin embargo, asumida como una aproximación general, la tipología puede ayudar a comenzar a entender la conformación de los grupos socioculturales presentes en nuestras ciudades. Puede, también, arrojar luz sobre el papel diferencial que estos grupos desempeñan en las regiones y en el contexto nacional. Las relaciones entre "lo urbano" y "lo rural" no pueden simplemente caracterizarse en términos de una escala lineal y de flujos de comunicación unidireccionales (como

[20]Carmen Icazuriaga, *La metropolización de la ciudad de México a través de la instalación industrial*, México, D. F., Ediciones de la Casa Chata, 1992.

[21]Néstor García Canclini y Patricia Safa, *Tijuana. La casa de toda la gente*, México, D. F., INAH-ENAH-Programa Cultural de las Fronteras-UAM Iztapalapa-CNCA, 1989.

en el célebre *folk-urban continuum*): cada contexto implica sus propias integraciones y contradicciones. Ahora bien: la comprensión de ambas requiere el examen de ciertos fenómenos, tanto en su dimensión macrosocial como en su especificidad regional y local. Me referiré brevemente a cuatro de estos fenómenos clave: la inserción urbana de los migrantes, la organización social de los mercados de trabajo, los procesos de control político y la constitución simbólica de las ciudades.

La inserción de los migrantes en la sociedad urbana

Excepto en el tipo definido como "centro rector", las clases trabajadoras urbanas son en su mayoría de origen reciente, producto del enorme éxodo de la población rural hacia las ciudades. En este siglo, un primer estímulo al trasvase demográfico provino de los dos grandes movimientos armados que sacudieron al país: la Revolución y la Cristiada, que movilizaron a miles de familias en busca de seguridad y alimentación. Más tarde, entre 1930 y 1960, el reparto agrario masivo tuvo, desde el punto de vista de los movimientos migratorios, consecuencias ambiguas. Por un lado, permitió el mejor aprovechamiento de muchas tierras labrantías, la apertura de nuevas tierras al cultivo y, por lo tanto, el acomodo de cientos de miles de ejidatarios.[22] Por otro lado, dislocó ciertos mercados de trabajo regionales basados en la existencia de grandes unidades de producción, donde la fuerza de trabajo rotaba estacionalmente de una actividad a otra. De estas zonas dislocadas se desplazaron muchos campesinos; pero también lo hicieron de las zonas ejidales relativamente viables, por varias razones: por una nueva presión demográfica sobre la tierra, causada tanto por el abatimiento de la mortalidad infantil como por el pequeño tamaño de las parcelas; por las desventajas cada vez más drásticas de los pequeños productores agrícolas frente a los mercados urbanos, y por las imágenes de "la mejor vida" citadina, transmitidas por los medios de comunicación y en buena medida por la escuela. Como quiera que sea, para 1990 más del 70 por ciento de la población del país vivía en ciudades, cuando en 1950 los citadinos llegaban sólo al 30 por ciento. En la zona metropolitana de Guadalajara, por ejemplo, un tercio de la gente es de origen foráneo

[22]Francisco Alba y Joseph E. Potter, "Population and development in Mexico since 1840: An interpretation", en *Population and Development Review* 12, 1, 1986: 47-75.

—rural, en su mayoría—, y un tercio más son hijos de fuereños.[23] Ahora bien, la inserción de estos migrantes en la sociedad urbana implica complejos procesos económicos, sociales y culturales; y a la vez tales procesos constituyen un aspecto sobresaliente de lo que llamamos "mundo urbano".

Para entender el fenómeno de la inserción, conviene empezar por distinguir entre procesos de migración circular y permanente, y examinar los *auspicios* (mercados de trabajo, redes sociales, instituciones) bajo los que ocurren una y otra en distintos tipos de ciudades. La migración circular tiene como condiciones de posibilidad el dinamismo, la flexibilidad y la baja especialización de los mercados de trabajo tanto en el campo como en la ciudad; pero también la vitalidad de las organizaciones —la familia y la unidad doméstica son los ejemplos por excelencia— que sirven de mediación entre el uno y la otra. Por ejemplo, entre las familias de la región mazahua, en el Estado de México, podemos encontrar una "migración por relevos" a la ciudad de México: diferentes miembros de la unidad doméstica pasan sucesivamente periodos de tiempo (de uno o dos meses a uno o dos años) trabajando en la capital como albañiles y cargadores (los hombres) o vendedoras ambulantes (las mujeres), mientras otros miembros laboran en la parcela o se emplean como jornaleros en fincas agrícolas de la propia región. Algunos mazahuas se han ido quedando en la ciudad de un modo permanente, y han traído a sus mujeres y a sus hijos; ellos son también los que auxilian a sus hermanos, primos y sobrinos que vienen de manera transitoria.[24] De modo semejante, en las ladrilleras artesanales y en las cuadrillas de albañiles del norte de la ciudad de México se emplean jóvenes que no han perdido la residencia en sus pueblos, y que pertenecen a familias extensas: éstas forman puentes de acceso al empleo y los servicios urbanos. Igualmente, en muchos pueblos de Tlaxcala, de los Altos de Morelos y de los llanos de Apam, encontramos estas redes de parientes y paisanos que crean y conservan nichos ocupacionales en las ciudades y simultáneamente mantienen viva la producción agrícola familiar.[25] Incluso, en algunos casos, cuando vale la pena hacerlo, lo que se

[23]Jesús Arroyo y Luis Arturo Velázquez, "La migración hacia Guadalajara: Algunas comparaciones de la Encuesta de Hogares de 1972 y 1986", en Guillermo de la Peña *et al.* (comps.), *Crisis, conflicto y sobrevivencia, op. cit.:* 25-54.

[24]Véanse tres trabajos clásicos de Lourdes Arizpe: *Indígenas en la ciudad,* México, D. F., SEP-Setentas, 1975; *Migración, etnicismo y cambio económico,* México, D. F., El Colegio de México, 1978, y "La migración por relevos y la reproducción social del campesinado", en *Cuadernos del CES* 28, 1980.

[25]Hugo Nutini y Timothy D. Murphy, "Labor migration and family structure. . .", *op. cit.;*

gana en la ciudad se invierte en la tierra o en pequeños negocios pueblerinos.

En contraste, las familias que han perdido todo acceso a la tierra, o que viven en zonas drásticamente pauperizadas, con muy escasas posibilidades de empleo asalariado y poca viabilidad de los pequeños negocios aldeanos, tienden a ir a la ciudad y establecerse en ella para siempre. Así ocurrió, por ejemplo, con gente que entre 1940 y 1960 emigró de las zonas áridas de San Luis Potosí para engrosar las filas del proletariado industrial en Monterrey, o con quienes dejaron las "tierras flacas" de los Altos y el norte de Jalisco para residir en Guadalajara, León o Aguascalientes.[26] Tampoco son viables los ciclos de migración de ida y vuelta cuando el nicho ocupacional urbano demanda especialización y compromiso de continuidad: tal es el caso de ciertos empleos en los sectores modernos de la industria y los servicios. En las ciudades que hemos llamado emporios agrícolas, en los "centros de innovación permanente" y en las metrópolis, el mercado de trabajo suele ser en muchas de sus áreas muy elástico y fluido; en cambio, en las ciudades industriales y las capitales regionales pueden formarse nichos ocupacionales más rígidos.

Por otro lado, la importancia de las redes familiares y de paisanaje no se pierde necesariamente cuando la migración a la ciudad es definitiva. En la ciudad de México, por ejemplo, estas redes han sido muy importantes para ganar acceso al propio espacio de vivienda, pues existían zonas "vacías", de propiedad gubernamental, en las barrancas, en las viejas cuencas lacustres y cauces de ríos, en las laderas de los cerros, que fueron capturadas en forma más o menos exclusiva. A veces, los habitantes de estas zonas —conocidas como "ciudades perdidas"— no sólo son parientes y paisanos sino que además comparten una especialización ocupacional e incluso pueden llegar a formar cooperativas.[27] Pero, sin llegar a estos extremos, es casi imposible encontrar un migrante que no haya recurrido, antes que a nadie, a un pariente o a un paisano para encontrar vivienda y empleo. Con todo, en ciertas situaciones, la fuerza cohesiva de estas redes primarias puede disminuir, o bien la red puede reducir su alcance. En el caso de los asentamientos llamados irregulares, que en muchas zonas

Guillermo de la Peña, *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, D. F., Ediciones de la Casa Chata, 1980.

[26]Jorge Balán *et al.*, *El hombre en una sociedad en desarrollo. Movilidad geográfica y social en Monterrey*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1979, y Guillermo de la Peña y Agustín Escobar (comps.), *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, *op. cit.*: 439-456.

[27]Larissa Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados*, México, D. F., Siglo XXI, 1975.

urbanas se establecieron sobre las tierras ejidales circundantes (o incluso sobre tierras de propiedad privada), el acceso a un lote no está mediado por la relación de parentesco sino por la pertenencia a una organización más o menos formalizada que proporcione la protección necesaria para permanecer ahí. Estas organizaciones pueden paulatinamente adquirir funciones múltiples —relacionadas, por ejemplo, con la demanda de servicios urbanos o el mantenimiento del orden local— y por tanto crecer en rele- vancia *vis-à-vis* cualesquiera relaciones previas.[28]

En Guadalajara encontramos otro tipo de situación, que hace perder relevancia a las redes amplias de parentesco en favor de las asociaciones voluntarias de barrio, y particularmente de las asociaciones religiosas. La expansión urbana tapatía tuvo su periodo de mayor fuerza entre 1940 y 1970 y, en contraste con otras urbes, ocurrió casi por entero sobre terrenos de propiedad privada (no estatal ni ejidal), fuertemente controlados por los propietarios y las autoridades. Por ello, no era fácil ocupar colectivamente predios grandes: los grupos de familias extensas se dispersaban por la ciudad en busca de un lote o vivienda que pudiesen rentar o comprar. Como la provisión de servicios era deficiente (o incluso inexistente), surgieron múltiples organizaciones vecinales dedicadas a generar y demandar servicios, y además a proporcionar ayuda de todo tipo a los recién venidos —empezando por el acceso al trabajo remunerado—; y el liderazgo de estas organizaciones, a falta de otros actores de la sociedad civil, fue asumido por la Iglesia católica y por denominaciones religiosas emergentes.[29]

La organización social del mercado de trabajo

Las estructuras ocupacionales de las ciudades —incluso la de las ciudades coloniales y decimonónicas— distan de ser simples: reflejan las trayectorias históricas de las regiones y la especialización de las funciones urbanas.[30]

[28]Juan Manuel Ramírez, "Organizaciones populares y lucha política", en *Cuadernos Políticos* 45, 1986: 38-55; Patricia Safa, "La crisis de la ciudad, movimientos urbanos y necesidades socioculturales. El caso de Santo Domingo de los Reyes", en Guillermo de la Peña *et al.* (comps.), *Crisis, conflicto y sobrevivencia, op. cit.*: 439-456.

[29]Guillermo de la Peña y Renée de la Torre, "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara", en *Estudios Sociológicos* 24, 1990: 571-602.

[30]John K. Chance, "The urban Indian in colonial Oaxaca", en *American Ethnologist* 3, 4,

Por lo menos desde finales del siglo XVIII, al descorporativizarse la economía, puede hablarse del surgimiento de un mercado de trabajo en todos los tipos de ciudades (excepto en los "centros rectores", donde persistió el control corporativo y estamental); pero ello no necesariamente implicó el predominio del trabajo asalariado: continuaron siendo muy importantes tanto la producción artesanal familiar como los servicios y el comercio de pequeña escala. Ya en el siglo XX, durante el florecimiento industrial de la segunda posguerra, parecía que en las ciudades industriales, las capitales regionales y las metrópolis surgiría una clase proletaria urbana semejante a la europea. Sin embargo, el crecimiento de la clase trabajadora urbana ha continuado llevando la fuerte marca del autoempleo y del empleo eventual. En las décadas de 1950 y 1960 estos tipos de empleos fueron caracterizados inicialmente como una "economía de pobres" (que a su vez se definía como parte del fenómeno de la "cultura de la pobreza", al que nos referiremos en páginas posteriores).[31] Pero pronto se adoptaron dos términos en boga en la antropología y las ciencias sociales latinoamericanas: *marginalidad* y *sector informal.*

El epíteto de marginales se aplicó sobre todo a actividades que parecían no tener cabida posible en la economía "moderna" —capitalista— de la industria y los servicios al productor.[32] Tal aplicación conllevaba una reformulación (y a la vez una reafirmación) de la visión dualista: no se trataba ya de la dicotomía entre "lo tradicional" (concebido como perteneciente al mundo rural) y "lo moderno" (identificado con lo urbano) sino de una abolición de lo tradicional traída por la tecnología y las comunicaciones, que sin embargo —en los países "subdesarrollados"— eran incapaces de "modernizar" homogéneamente a toda la población, y dejaban, por tanto, un mundo residual, *al margen* del progreso. Por ejemplo, la antigua producción artesanal ("tradicional") de loza, ropa y muebles se ve desplazada por los bienes generados por la industria masiva; pero muchos antiguos artesanos no pueden encontrar puestos en la industria y se ven obligados a sobrevivir mediante el autoempleo precario (venta ambulante que es en realidad mendicidad disfrazada, prestación de servicios perso-

1976: 603-632; Alejandra Moreno Toscano, "Economía regional y urbanización: Tres ejemplos de relaciones entre ciudades y regiones en Nueva España a finales del siglo XVIII", en *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México,* México, D. F., SEP-Setentas, 1974: 95-130; Robert V. Kemper y Anya P. Royce, "La urbanización mexicana desde 1821. . .", *op. cit.*

[31]Oscar Lewis, *Antropología de la pobreza. Cinco familias,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1961.

[32]Larissa Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados, op. cit.,* esp. caps. I y IV.

nales más o menos superfluos, como limpieza callejera de calzado, etcétera) o bien mediante empleos eventuales y mal remunerados. De esta concepción se deduce que las actividades marginales son sistemáticamente ajenas al proceso de acumulación de capital y a la lógica del mercado de trabajo capitalista. Así, el concepto clave es el de *sobrevivencia:* la búsqueda de intersticios en un proceso de exclusión y aniquilación, donde desempeñan un papel muy importante las redes de ayuda recíproca entre parientes, compadres y vecinos.[33]

Esta concepción dualista se vio fuertemente cuestionada por estudios que examinaban en detalle —desde perspectivas marxistas, casi siempre— tanto los procesos de trabajo en que participaban los llamados marginados como la relación entre tales procesos y los diferentes contextos urbano-regionales. En primer lugar, se argüía que los pobres urbanos eran de hecho sujetos de explotación y por tanto no eran ajenos a la acumulación de capital.[34] Por ejemplo, la venta callejera de ciertos objetos manufacturados (chicles, dulces y cigarros, pañuelos de papel, utensilios de limpieza. . .) o de frutas o flores, puede representar beneficios considerables para los productores capitalistas y los comerciantes mayoristas: les ahorra costos de transporte, instalaciones y salarios legales, sobre todo en regiones y mercados con infraestructura deficiente. El empleo eventual no debe entenderse como una mera "estrategia de sobrevivencia" de los trabajadores sino también como una estrategia de ganancia de los empleadores: la utilizan con el fin de manejar los aumentos cíclicos de la demanda y, en contextos de oferta abundante de fuerza de trabajo, para evitar el pago de prestaciones. (En contraste, cuando se crean zonas industriales nuevas que requieren la incorporación pronta de trabajo calificado o semicalificado, los empresarios prefieren ofrecer puestos permanentes y prestaciones.)[35] Varias investigaciones descubrieron y documentaron la gran importancia del trabajo industrial domiciliario (o "maquila"): de nuevo, éste refleja una estrategia de los empleadores para abaratar los costos.[36] Lo que destaca en todos estos ejemplos es la vinculación efectiva que existe

[33]*Ibidem;* véanse también Kathleen Logan, *Haciendo pueblo. The development of a Guadalajaran suburb,* Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1984, y Margarita Nolasco, "La vivienda de los marginados urbanos", en *Nueva Antropología* 24, 1984: 51-60.

[34]Jorge Alonso (comp.), *Lucha urbana y acumulación de capital,* México, D. F., Ediciones de la Casa Chata, 1980.

[35]Victoria Novelo y Augusto Urteaga, *La industria en los magueyales. Trabajo y sindicatos en Ciudad Sahagún,* México, D. F., CIESAS-Nueva Imagen, 1979.

[36]Cristina Padilla, *¿Marginados o asalariados? El trabajo domiciliar de maquila en una colonia popular;* tesis, México, D. F., Universidad Iberoamericana, 1978.

entre la modernidad capitalista y las actividades supuestamente redundantes de los pobres urbanos. Esta vinculación no se da por medio del vínculo salarial regulado legalmente sino por mecanismos distorsionados del mercado, y tiene como efecto fundamental el que los costos de la producción, del mercadeo y de la propia reproducción de la fuerza de trabajo se transfieran parcialmente al trabajador.

Inicialmente, para sustituir el vocablo "marginalidad" se usaron términos como "subproletarización", "régimen de salario disfrazado", "integración atrofiada". . . Pero a partir de la década de 1970 predominó el concepto "sector informal": expresaba la interdependencia de actividades de muchos tipos en una sola dinámica global, pero permitía distinguir entre la generación de bienes y servicios en empresas (formales) debidamente registradas y sujetas a las regulaciones del Estado en lo que se refiere a control fiscal, control de calidad y relaciones laborales, por un lado, y las actividades realizadas fuera de la normatividad oficial, por otro. Más aún: al ser el control del Estado la piedra de toque para distinguir unas actividades de otras, puede uno evitar la reificación de los sectores y entender que la *informalidad* es una variable o dimensión que puede estar presente en muchos tipos de empresas.[37] Pero, como se señaló, el significado de la informalidad sólo ha de comprenderse cabalmente a la luz del análisis de la formación histórica de los mercados regionales de trabajo.

Un estudio en Guadalajara, por ejemplo, muestra la importancia que desde el siglo pasado tienen en esta ciudad —capital regional y metrópolis del centro-occidente mexicano— las industrias medianas y pequeñas dedicadas a producir bienes de consumo: ropa, calzado, objetos de cuero labrado, muebles y enseres domésticos de todo tipo. El destino mayoritario de estos productos industriales ha sido el propio público de Guadalajara y los pueblos y pequeñas ciudades de una vasta zona de influencia. Ahora bien: el crecimiento de la demanda, ocasionado por el incremento de la población regional a partir de 1930 y favorecido por el desarrollo del transporte y el desplazamiento de la manufactura pueblerina, resultó en una expansión acelerada de la producción industrial tapatía, realizada mayoritariamente mediante la proliferación horizontal de talleres domiciliarios.[38] Muchos de estos talleres "maquilaban" para la industria formal

[37]Agustín Escobar, "Estado, orden político e informalidad: Notas para discusión", en *Nueva Antropología* 37, 1990: 23-40.

[38]Patricia Arias (comp.), *Guadalajara. La gran ciudad de la pequeña industria*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1985.

o para grandes comerciantes ("almacenistas"); otros eran directamente subcontratados para realizar ciclos completos de producción para una empresa mediana o grande. En su comienzo los talleres eran informales; sin embargo algunos de ellos, en periodos de mayor expansión de la demanda, lograban romper la dependencia exclusiva de un almacenista o productor, convertirse en talleres prósperos e incluso registrarse oficialmente (formalizarse); aunque luego, en periodos de contracción, podían disolverse y resurgir como instancias de trabajo informal. De hecho, la trayectoria ocupacional de los trabajadores vuelve imposible establecer una dicotomía tajante entre *los formales* y *los informales:* no es raro que una misma persona haya alternado el empleo formal en una fábrica establecida con el manejo de un taller domiciliario —que podía a su vez pasar de la clandestinidad a la legalidad plena— y la migración temporal a Estados Unidos.[39] Por otra parte, las unidades domésticas trabajadoras suelen albergar en su seno a miembros que laboran tanto en tareas formales como en talleres domiciliarios, y frecuentemente esto representa una estrategia explícita.[40] En contraste con esta situación en Guadalajara, el crecimiento industrial de Monterrey, más especializado en la industria dinámica (acero, vidrio), no permitía la subordinación de actividades industriales de pequeña escala a las empresas formales; ahí, el sector informal se expandió sobre todo en el área de los servicios, y los trabajadores de esta área se encuentran claramente diferenciados de sus congéneres de las industrias. Esta *segmentación* del mercado de trabajo ocurre en general cuando la capacitación y/o la afiliación sindical crean barreras insalvables entre los operarios de un cierto número de empresas y el resto de la población trabajadora. Tal segmentación no es exclusiva de las grandes urbes: en Tuxpan y Zapotiltic, pequeñas ciudades industriales del sur de Jalisco, los obreros de las grandes empresas de papel y cemento coexisten pero no se confunden con los jornaleros de las minas de cal, los recolectores de resina, los pequeños comerciantes y los campesinos.[41]

En suma: el trabajo de campo antropológico ha permitido esclarecer

[39]Agustín Escobar, *Con el sudor de tu frente. Mercado de trabajo y clase obrera en Guadalajara*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1986, y "Auge y crisis de un mercado de trabajo: Los talleres manufactureros de Guadalajara antes y después de 1982", en Guillermo de la Peña *et al.* (comps.), *Crisis, conflicto y sobrevivencia. . ., op. cit.:* 157-180.

[40]Mercedes González de la Rocha, *Los recursos de la pobreza. Familias de bajos ingresos de Guadalajara*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco-CIESAS, 1986.

[41]Luisa Gabayet, *Obreros somos. . ., op. cit.;* cfr. Victoria Novelo y Augusto Urteaga, *La industria en los magueyales, op. cit.*

—de una manera específicamente distinta a las indagaciones realizadas sólo mediante censos o encuestas— la naturaleza del mundo ocupacional y el mercado de trabajo en las ciudades. No obstante, resta una zona que apenas empieza a iluminarse: la de los empleos en los servicios modernos —"la nueva terciarización"—, que en los últimos diez o quince años ha surgido como un área extraordinariamente dinámica y que sin duda abrirá un nuevo capítulo en la historia del trabajo citadino y de las clases sociales urbanas.

La ciudad y la política

¿Cómo se instaura y reproduce el orden social en las ciudades? El sistema municipal colonial, como es sabido, creó una red de instancias corporativas articuladas territorialmente: los ayuntamientos de las villas y ciudades, los cabildos de los pueblos y barrios indígenas, que proveían de medios de control y representación a todos los segmentos de la población. En el siglo XIX la legislación liberal mantuvo la red territorial pero buscó sustituir la representación corporativa por la representación individual, la cual con frecuencia resultó inoperante. Es conocido el miedo que "la gente decente" que vivía en el centro de las ciudades sentía por los "léperos" y "pelados" de los barrios circundantes, a quienes se mantenía a raya por la fuerza física, la influencia de los curas y la manipulación de intermediarios.[42] Cuando se inició la industrialización de fábrica, las instalaciones fabriles se localizaron en las afueras de las ciudades (junto a ríos, para aprovechar la energía hidráulica) y se crearon en torno a ellas "colonias industriales", donde el dueño de la empresa se constituía en autoridad civil y representante político.[43] Pero los cambios tecnológicos, las migraciones masivas y la heterogeneidad del mercado de trabajo hicieron perder vigencia a ese tipo de urbanización. De hecho, en las vastas zonas urbanas que nos deja como saldo el siglo XX, las formas de control y representación más frecuente deben buscarse todavía en instituciones tradicionales como la familia y la Iglesia, y sobre todo en las constelaciones de alianzas no formalizadas, tanto horizontales como verticales.[44]

[42]Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*, Zamora, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán, 1983.

[43]Jorge Durand, *Los obreros de Río Grande*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986, caps. 1 y 2.

[44]Larissa Lomnitz, "Las relaciones horizontales y verticales en la estructura social urbana de México", en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada*, *op. cit.*: 515-556.

La organización familiar no sólo proporciona un *auspicio* clave —como ya se ha referido— en el proceso migratorio; es además el marco fundamental donde se legitiman y ponen en vigor las normas sociales de convivencia, mediante la organización del consumo compartido.[45] También, en el caso de trabajadores del sector informal, la familia extensa y/o el grupo doméstico suelen funcionar a la vez como unidades de producción y consumo, y por tanto regulan las actividades laborales. Con todo, tales funciones de regulación se ejercen de una manera armónica: la violencia contra mujeres y niños no está ausente de los hogares urbanos, sobre todo de los más pobres.[46] En cualquier caso, la vigencia normativa del hogar se ve apuntalada por la red más amplia de parentesco, compadrazgo y vecindad, que se teje horizontalmente entre las familias y cuyo contenido fundamental es la norma práctica de la ayuda mutua.

Los vínculos verticales son tan importantes para el mantenimiento del orden como los horizontales. En un sentido fundamental se trata de vínculos de patronazgo e intermediación, ejemplificados en un primer nivel por la relación entre un proveedor de favores básicos —acceso a vivienda y empleo— y los amigos (o parientes o compadres) que se convierten en sus dependientes o clientes al carecer de otra forma de conseguir esos bienes y servicios.[47] Una organización vecinal —y su liderazgo— puede constituirse en instancia clientelística si monopoliza el acceso a recursos valiosos, y además en instancia de intermediación política si se convierte en representante de sus agremiados ante las autoridades civiles. Por ejemplo, en una de las asociaciones vecinal-religiosas estudiadas en Guadalajara (ya mencionadas), el párroco ejercía una autoridad indiscutible como organizador de faenas comunitarias para la provisión de servicios, contacto para obtener puestos de trabajo, y centro de la vida social y recreativa del barrio; era, también, quien mediaba en problemas de orden común y asesoraba a las comisiones de vecinos en sus tratos con el ayuntamiento. Un caso análogo, también en Guadalajara, es el de una nueva iglesia pentecostalista que ofrece a sus feligreses vivienda, empleo, escuela y asistencia médica, y cuyo líder máximo negocia beneficios con el PRI y el gobierno.[48]

[45]Oscar Lewis, "Urbanización sin desorganización", en Joseph A. Kahl (comp.), *La industrialización en América Latina, op. cit.*: 455-468.

[46]Mercedes González de la Rocha, *Los recursos de la pobreza, op. cit.*, esp. cap. 5.

[47]Larissa Lomnitz, "Mechanism of articulation between shantytown settlers and the urban system", en *Urban Anthropology* 7, 2, 1978: 185-206.

[48]Guillermo de la Peña y Renée de la Torre, "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara", *op. cit.*

Suele usarse el término *cacicazgo urbano* para designar los liderazgos fuertemente personalizados y autoritarios que subordinan a un grupo de vecinos o colonos al gobierno y al partido oficial, pero que al mismo tiempo consiguen ciertos beneficios para su grupo. Tales cacicazgos se vuelven particularmente funcionales en los llamados asentamientos irregulares (muy abundantes en los últimos 20 años) que resultan de la invasión de predios ejidales o públicos; ahí, a cambio de impedir la expulsión de los moradores, el cacique "acarrea" gente a mítines del PRI y actos de apoyo a funcionarios; evita, además, las luchas faccionales y los actos de protesta pública. Debe saber —y lo comunica a sus seguidores— que el sistema político mexicano no se niega a satisfacer demandas de bienestar social, con tal de que esas demandas no rebasen la capacidad de respuesta del régimen ni desafíen su hegemonía. Por ello, desde el punto de vista del sistema, una estrategia clave de control es la cooptación de los líderes y las organizaciones vecinales.[49]

Este sistema de control y representación urbana basado en el patronazgo y el corporativismo informal puede llegar a formalizarse y rigidizarse cuando ciertas organizaciones protegidas por el Estado capturan los organismos de autoridad pública: tal es el caso de los fuertes sindicatos priístas que se han apoderado de los ayuntamientos en algunas ciudades industriales (las ciudades petroleras serían un ejemplo egregio pero no único).[50] Un ejemplo análogo lo proporcionan los organismos priístas que detentan el acceso a los *tianguis* o mercados callejeros, o bien a las licencias de pequeños comercios y talleres: tales organismos suelen manejar como patrimonio exclusivo, si no el gobierno municipal completo, sí algunas áreas estratégicas del mismo.

Con todo, ni la cooptación ni el corporativismo son procesos inevitables. Una importante vertiente de los estudios de antropología urbana en México durante la década de 1980 ha sido el análisis de los movimientos de protesta y las luchas urbanas, donde el elemento básico es el rechazo al control vertical y a la representación manipulada.[51] Tal rechazo puede

[49]Wayne A. Cornelius, *Los inmigrantes pobres en la ciudad de México y la política*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1980; cfr. Guillermo de la Peña, "Poder local, poder regional: Perspectivas socio-antropológicas", en J. Padua y A. Vanneph (comps.), *Poder local, poder regional*, México, D. F., El Colegio de México-CEMCA, 1986: 27-56.

[50]Marie-France Prévot-Schapira, "Espacio petrolero y poder sindical en la costa del Golfo", en J. Padua y A. Vanneph (comps.), *Poder local, poder regional, op. cit.*: 246-260; Jorge Durand, *Los obreros de Río Grande, op. cit.*, caps. 6 y 7. Cfr. Margarita Nolasco, *Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente*, México, D. F., INAH, 1981.

[51]Jorge Alonso (comp.), *Lucha urbana y acumulación de capital, op. cit.*; Juan Manuel Ramírez

a veces originarse en una demanda insatisfecha, y agotarse cuando ésta se cumple; pero otras veces las organizaciones populares urbanas son capaces de trascender el inmediatismo y exigir el reconocimiento estructural de sus derechos sociales y políticos. Varias investigaciones muestran el importante papel que en este proceso tienen los grupos católicos radicales inspirados por la teología de la liberación (como las comunidades eclesiales de base), los partidos políticos de izquierda, los sindicatos independientes y las organizaciones voluntarias de estudiantes o profesionales; pero también existen casos en que la propia experiencia de la organización popular resulta en el surgimiento de genuinos líderes endógenos y de una conciencia social y política más informada.[52] Un ejemplo afortunado de esto último es el conjunto de organizaciones surgidas en la ciudad de México y en Ciudad Guzmán después del terremoto de 1985. Aunque las autoridades quisieron establecer organismos verticales que auxiliaran a los damnificados pero al mismo tiempo aprovecharan la catástrofe para "limpiar" de pobres el centro histórico de la ciudad de México y ciertas zonas valiosas de la periferia guzmanense, los damnificados rechazaron tal propuesta, crearon sus propias asociaciones, y consiguieron que el proceso de reconstrucción se planeara y ejecutara en el marco de la concertación democrática.[53]

Debe mencionarse, igualmente, que los llamados "nuevos movimientos sociales" —feministas, ecologistas, estudiantiles, étnicos, de amas de casa, de minorías sexuales. . . etcétera—, aunque no son específicamente urbanos, suelen tener la ciudad como escenario privilegiado, y en principio pueden oscilar, al igual que los movimientos populares, entre la cooptación y la democracia. Pero hablaremos un poco más de estos movimientos, en cuanto expresiones de identidades emergentes, en la siguiente y última sección de este trabajo.

Saiz, "Los movimientos sociales urbanos en México: Elementos para una caracterización", en *Nueva Antropología* 24, 1984: 21-34.

[52]Jorge Alonso (comp.), *Los movimientos sociales en el valle de México*, México, D. F., CIESAS, 1986 y 1988, 2 vols.; Guillermo de la Peña, "La cultura política en los barrios populares de Guadalajara", en *Nueva Antropología* 38, 1990: 83-108.

[53]Scott Robinson *et al.*, "Tembló otra vez. . . El terremoto de 1985 en México", en *Alteridades. Anuario de Antropología*, 1990: 89-124; Juan Manuel Ramírez Saiz, "Entre el corporativismo y la lógica electoral. El Estado y el movimiento urbano popular", en Jorge Alonso *et al.* (comps.), *El nuevo Estado mexicano. III. Estado, actores y movimientos sociales*, México, D. F., CIESAS-Universidad de Guadalajara-Nueva Imagen, 1982: 171-194.

Lo específico de la cultura urbana

Como en muchas partes del mundo, en México la polémica de la cultura urbana giró inicialmente en torno a la dicotomía entre lo rural y lo urbano que postulaban los sociólogos y antropólogos de la escuela ecologista de Chicago. Según ella, si lo rural preservaba un mundo armónico de relaciones personales y grupos primarios, la ciudad desorganizaba esos grupos y los sustituía por un entramado de relaciones impersonales y controles burocráticos. Así, el nuevo orden urbano surge —por ejemplo— mediante mecanismos de zonificación, que especializan el uso del territorio de una manera funcional.[54] Por otro lado, los críticos de esta posición insistieron en la persistencia y enorme importancia de los grupos primarios en la ciudad. La noción *cultura de la pobreza* quería apuntar precisamente a la existencia de una forma de vida activa frente a las carencias de la vida urbana, apuntalada en las lealtades personales.[55] Tal noción fue rechazada —al igual que los planteamientos ecologistas— por su negativismo y por su carencia de estrategias para estudiar el cambio social y la articulación de los pobres con la sociedad mayor, pero permite relativizar la pretendida división drástica entre campo y ciudad; por otra parte, no ha surgido una teoría alternativa sobre la cultura de las ciudades. Sin embargo, destacan tres vertientes de investigación: la que explora la constitución de las identidades, la que indaga sobre la formación de culturas políticas, y la que documenta la transmisión de valores y conocimientos caracterizados por la heterogeneidad y la dispersión. En las tres vertientes se apunta la importancia de analizar el surgimiento de significados sociales expresados en símbolos públicos.

El mundo urbano preindustrial enmarcaba identidades estables, constituidas por el cruce de los valores familiares y religiosos con las coordenadas de la ocupación, la territorialidad y la clase. Aún podemos encontrar este tipo de procesos culturales donde existen trazos urbanos antiguos y relativamente intocados, y en particular en las capitales regionales y los centros rectores. Son símbolos importantes de tales identidades las igle-

[54]Enrique Valencia, *La Merced: Estudio ecológico y social de una zona de la ciudad de México*, México, D. F., INAH, 1965.

[55]Oscar Lewis, *Antropología de la pobreza*, *op. cit.*; *Los hijos de Sánchez*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1964.

sias, escuelas y mercados del barrio, así como los edificios cívicos y administrativos de quienes ejercen el poder. Tanto las migraciones masivas como la diversificación e inestabilidad ocupacional subvirtieron estas viejas identidades, aunque sin abolirlas del todo. La identidad familiar incluso pudo reforzarse y ampliarse como un espacio indispensable en la adquisición de recursos y habilidades. Pero aparecieron nuevas identidades: la territorial del barrio en construcción, simbolizada por la defensa de la tierra, las marchas en demanda de servicios, la casa "autoconstruida", la del nuevo grupo religioso, con sus rituales peculiares; la del grupo corporativo, que cuenta con el cacique como un símbolo ambiguo; la de las bandas juveniles, con su música de metales y sus tatuajes, que trata de construir algún sentido solidario y de alcanzar satisfacciones mínimas. . .[56] En las ciudades industriales que cuentan con empresas formales consolidadas el sindicato proporcionará un marco de identidad dominante. En las metrópolis y las impredecibles ciudades fronterizas la pertenencia a una clase social frecuentemente pierde importancia frente a otros elementos de aglutinación, como el género, la residencia o la etnia. El idioma étnico puede, por otra parte, convertirse en un catalizador de la conciencia de clase, como ocurre con los migrantes mixtecos en la ciudad de Tijuana y en la ciudad de México. Para entender este tipo de fenómenos, como también el de los extensivos movimientos feministas —multiclasistas, generalmente—, que defienden a mujeres golpeadas y reivindican el derecho a la emancipación femenina, no basta con plantear la inoperancia de los grupos primarios más tradicionales en los contextos urbanos: es necesario también plantear la doble crisis —de inteligibilidad y fuerza simbólica— del concepto individualista de los derechos ciudadanos y de las representaciones puramente clasistas.[57]

Los estudios de cultura política han insistido, tal vez en exceso, en los valores autoritarios y pasivos, que están presentes tanto en la familia patriarcal como en la religión católica tradicional y que se reproducen en

[56]José Manuel Valenzuela Arce, *¡A la brava ése! Cholos, punks, chavos banda*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte; Rossana Reguillo, *En la calle otra vez*, Guadalajara, ITESO, 1990.

[57]Carol Nagengast y Michael Kearney, "Mixtec ethnicity: Social identity, political consciousness, and political activism", en *Latin American Research Review* XXV, 2, 1990: 61-92; Martha Judith Sánchez, "Espacios y mecanismos de conformación de la identidad étnica en situaciones de alta movilidad territorial. Reflexiones preliminares con migrantes zapotecos", en J. M. Valenzuela Arce (comp.), *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1992: 49-66; Luisa Gabayet *et al.*, *Mujeres y sociedad. Salario, hogar y acción social en el Occidente de México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco-CIESAS, 1988; Orlandina de Oliveira (comp.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, D. F., El Colegio de México-PIEM, 1989.

el mundo urbano y en las actitudes clientelistas, resignadas, que se derivan del caciquismo. Pero se han explorado asimismo los valores de participación y crítica vinculados a otras identidades emergentes en la ciudad, y particularmente al movimiento urbano popular independiente, a las comunidades eclesiales de base y a los "nuevos movimientos sociales". Dos áreas importantes de estudio, que apenas se anuncian, se refieren a los factores de socialización política puestos en práctica por distintos tipos de organizaciones y movimientos, y a los rituales urbanos; no sólo a los rituales religiosos, sino a los políticos, cívicos, deportivos. . . donde se articulan y reinventan símbolos y se delimitan formas permanentes y efímeras de participación.[58]

La tercera vertiente de estudio, aún embrionaria, apunta a un replanteamiento radical de las concepciones mismas de cultura e identidad urbanas en los mundos vertiginosos de las metrópolis y los centros de innovación permanente. Apunta a la subversión inevitable de los escenarios previsibles —nuestras parroquias, cafés, clubes sindicales, escuelas. . .— que ha traído la globalización. Se habla ahora de un abigarrado "menú" de posibles "consumos culturales" propuestos por el Estado, las iglesias, las familias, los medios de comunicación, los organismos educativos. . . donde conviven, sin jerarquizarse, valores disparatados y conocimientos opuestos y aun contradictorios. Aunque la metáfora mercantilista empleada ("consumo") es riesgosa y tal vez inadecuada, pone de manifiesto un fenómeno innegable: la heterogeneidad irreductible, la perpetua confusión.[59] Pero ¿no se tratará de una versión recalentada de la vieja desorganización que los ecologistas querían ver en las ciudades? En cualquier caso, los estudios urbanos siguen planteando a la investigación antropológica preguntas no contestadas y desafíos vigentes, que nos obligan a aceptar la inevitabilidad y novedad de la pregunta por el hombre.

[58]Eduardo Nivón, "Urbanización, marginalidad y cultura política", en *Alteridades. Anuario de Antropología*, 1990: 17-42; Guillermo de la Peña, "¿Una nueva cultura política", en Jorge Alonso *et al.*, (comps.), *El nuevo Estado mexicano. IV. Estado y sociedad*, México, D. F., CIESAS-Universidad de Guadalajara-Nueva Imagen, 1982: 231-266; Larissa Lomnitz *et al.*, "El fondo de la forma. La campaña presidencial del PRI en 1988", en *Nueva Antropología* 38, 1990: 45-82.

[59]Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Notas para entrar y salir de la modernidad*, México, D. F., Grijalbo-CNCA, 1992.

El México obrero industrial

Patricia Torres Mejía*

Introducción

En este ensayo presentaremos las diferentes industrias y las formas de trabajo que se desarrollan dentro de ellas a partir de la creación del sistema colonial español en México, desde la óptica de la antropología. De allí que resaltaremos el aspecto humano de las industrias, la organización social de la producción, la relación entre los empresarios, los trabajadores, la tecnología y el mercado, para así destacar algunas de las características básicas de los cinco siglos de producción industrial de México. La antropología ha investigado sobre el tipo de sociedad que conforma a la nación mexicana. Las investigaciones nos llevan a remontarnos a la época prehispánica en un afán por entender el impacto que la sociedad española tuvo sobre la misma, y comprender su devenir. Las discusiones al respecto están permeadas por dos grandes cuerpos teóricos respecto al desarrollo civilizatorio: la evolución unilineal y multilineal de las sociedades.

La teoría de un desarrollo unilineal, predominante en el siglo XIX, asume un desarrollo único para todas las sociedades: todas pasan por etapas de desarrollo similares. La más aceptada popularmente consiste en asumir un pasado bárbaro, con desarrollo de pequeñas aldeas que se transforman

*Universidad Iberoamericana.

en tribus ya sea por lazos de parentesco o por alianzas para la defensa. Las tribus llegan, con el tiempo, a constituirse en Estados que suelen tener una nación como soporte. Dependiendo del desarrollo tecnológico y militar, pueden organizarse en imperios que, a su caída, se retraen en un encierro feudal que será roto por la sociedad mercantil, que pondrá énfasis en la producción para el intercambio de productos manufacturados al menor costo posible, impulso que hace surgir la revolución industrial, para pasar de ella a la época del desarrollo científico por excelencia, de la sofisticación y la especialización del conocimiento y del avance ascendente de la civilización.

En este contexto se consideró la propuesta de Morgan sobre la sociedad prehispánica constituida por tribus confederadas, la época colonial mexicana como feudal y el México moderno como una nación-Estado que promovió el desarrollo del comercio a costa del desarrollo industrial. Fue en el siglo XX, y después de la segunda guerra mundial, cuando México inició una industrialización tardía, lo que permite, argumentan, considerarlo un país en vías de desarrollo. Los esfuerzos desesperados porque México avance a las últimas etapas civilizatorias en esta carrera unilineal de las sociedades fuerzan procesos de modernización basados en modelos extranjeros, y se asume que, con tratados económicos y comerciales con los países más avanzados, México dejará de ser pobre y atrasado. Los antropólogos que siguen esta teoría hacen énfasis en los procesos de urbanización e industrialización proletarizadora, viéndolos como la punta de la avanzada inevitable del capitalismo. La diversidad de respuestas, la permanencia de arreglos entre racionalidades encontradas, se asumen como aberraciones en un proceso lineal que finalmente descampesiniza y destradicionaliza a la sociedad.

La otra teoría propone una evolución diferenciada de las sociedades del mundo en función de formas organizativas distintas en el proceso de apropiación de la naturaleza. Así, hay sociedades que se apropian la naturaleza a través de una distribución equitativa tanto de los recursos como del producto, y otras que establecen desde sus inicios formas diferenciales de apropiación, dando lugar a la estratificación social.

Algunas sociedades enfrentan medios hostiles a través de grandes movilizaciones de mano de obra basadas en procesos organizativos complejos, que llevan a la formación de Estados centrales poderosos. Hay momentos en que la sociedad opta por dar mayor énfasis al intercambio de productos por vías pacíficas o militares involucrándose con otros grupos humanos, no sólo con propósito de intercambio sino de lucrar en este

proceso y llegar a ampliar mercados, con el fin de transformar la mercancía en capital.

En esta propuesta teórica se presenta a la sociedad prehispánica como una gran civilización organizada a través de un Estado centralizado, militar y teocrático, similar a las civilizaciones orientales, con una gran capacidad de continuidad. La Conquista trastoca ese modelo de desarrollo para colocar al México prehispánico dentro del ámbito de la gestación de un capitalismo europeo temprano, igualmente trastocado por las tierras descubiertas y sociedades colonizadas, llegándose a afirmar que el centro del desarrollo del sistema capitalista pasó a las regiones productoras de plata, esto es, a América. De aquí emanan propuestas teóricas sobre un desarrollo del subdesarrollo de las naciones que se gestan para favorecer el crecimiento capitalista de otras, proceso que involucra la formación de un sistema económico mundial. Dentro de este cuerpo teórico interesa resaltar lo que el otro descarta. Para el antropólogo, observador directo de la realidad social, se intercalan racionalidades distintas y se van conformando arreglos socioeconómicos *sui generis*. Estos arreglos se explican como re- laciones simbióticas que favorecen a unidades artesanas o campesinas que buscan el abasto y reproducción al complementarlos con salarios en empresas capitalistas que, a su vez, encuentran ganancia en una mano de obra barata que no depende totalmente de su salario para su continuidad.

En América este desarrollo implicó la internacionalización de la fuerza de trabajo: hombres y mujeres de todos los continentes participaron en la producción para Europa y China. Así, africanos, asiáticos y europeos se integraron para lograr una producción de metales lo más barata posible. La integración se realizó a través de las más variadas formas de producción y de explotación de la mano de obra, tema del presente ensayo.

Los antropólogos llevamos apenas veinte años trabajando la temática de la industria manufacturera en México. Los estudios de campo son pocos y las explicaciones teóricas distintas. Los resultados etnográficos dan cuenta de arreglos mucho más complejos de lo que alcanzaron a vislumbrar otras ciencias sociales, así como de la fuerte participación del sector rural en el desarrollo capitalista de México. En estos procesos los investigadores indican dos tendencias que aparecen como contradicciones en las propuestas sobre la formación y conformación de la clase obrera en México.

Por un lado, muestran la clara tendencia a la consolidación de un sector social obrero que se distingue del resto de la sociedad no sólo por subsistir de la venta directa de su fuerza de trabajo en fábricas o talleres,

sino por ver en ello una forma de vida viable para generaciones por venir, con una organización política y una ideología distintas de la de otros sectores sociales. Por otro lado, encuentran una tendencia por parte de los obreros a mantener una liga directa con el sector rural del que proceden, especialmente con la unidad doméstica campesina a la que asisten con el salario y las prestaciones fabriles o de la que dependen en épocas de desempleo. Así, observamos a hombres que aran el campo los domingos vestidos con el uniforme de la fábrica y con botas industriales de seguridad, o asambleas sindicales a las que un buen número de los presentes acuden con sombreros de paja, u obreros que discuten sobre la futura mayordomía del pueblo o sobre los problemas del temporal.

La contradicción parece estar ligada a la región investigada, esto es, al desarrollo particular de cada región del país en relación con las estrategias seguidas para resolver el problema de la subsistencia dentro del sistema capitalista mundial. Experiencias históricas concretas llevan a algunas zonas del país a la proletarización —zonas mineras del norte, agroindustrias en zonas áridas—, tendencias de desarrollo tipificadas como enclaves. La tendencia a la proletarización aparece también en el desarrollo urbano que en su expansión absorbe a las comunidades campesinas aledañas, aunque un porcentaje relevante de sus trabajadores no calificados procede de unidades domésticas campesinas y mantiene vínculos con ellas. La tendencia a la simbiosis fábrica-campo aparece en las investigaciones realizadas en regiones de larga tradición agrícola-campesina, donde el salario ha estado ligado a la producción agrícola desde la Colonia, y en un contexto capitalista.

Al antropólogo toca dar cuenta de estos procesos no lineales del desarrollo capitalista y observar las estrategias de sobrevivencia de los diferentes actores sociales en una sociedad dependiente. La antropología del trabajo industrial es finalmente parte de la tradición más temprana de la disciplina, al estudiar el desarrollo de la cultura material y la tecnología desde el enfoque de la ecología cultural. Por eso resulta relevante estudiar la fábrica como otra forma de control del medio a través de arreglos organizativos que tienen implicaciones en el ensamble sociopolítico y en el modelo social de desarrollo.

En este ensayo haré énfasis en la peculiaridad de la continuidad de los arreglos simbióticos entre campesinos e industrias capitalistas, por ser una aportación relevante de la antropología al conocimiento de la historia del México obrero-industrial.

Formas de trabajo durante la Colonia

Si bien no se puede caracterizar en un bloque todo el periodo colonial, es útil hacer girar la discusión sobre las industrias y las formas de trabajo alrededor de dos características de las actividades productivas de la Colonia: los elevados requisitos de capital para iniciar empresas (la mayoría de los adelantados no contaban con recursos económicos propios) y la continua escasez de mano de obra (el impacto más notable de la Conquista fue el derrumbe catastrófico de la población nativa por guerra y enfermedades). El contexto general de la economía radica en la lógica económica de la empresa colonial de lograr los precios más bajos en la producción de plata en las diferentes minas y plantas de beneficio.

La fuente inicial de financiamiento para las empresas españolas fueron los botines de guerra y las mercedes en tierra y mano de obra para dar tributo en especie y en trabajo. Las empresas solían iniciarse de manera asociada; así, uno ponía animales, otro indios y/o esclavos, otro maquinaria y conocimiento para trabajar una mina, un ingenio o un obraje. Hay casos excepcionales, como el de Hernán Cortés, que inició varias empresas en todas las ramas de la producción atractivas para la mentalidad europea, y el de caciques indios que obtuvieron favores de la Corona para iniciar empresas aprovechando su riqueza nativa en capital y mano de obra.

Más avanzada la Colonia encontramos que el éxito de los empresarios más prominentes radicó en la diversidad de empresas que controlaban en integración vertical y en forma corporativa, a través de lazos familiares. Así, el éxito de un molinero radicaba en tener tierras de cultivo, ser dueño del molino, de los expendios de trigo y hasta de las panaderías; esto podía estar complementado por ovejas cuya lana se lavaba en su batán y abastecía su obraje o fábrica textil, así como con el hecho de tener un pariente que fuese miembro del Consulado y que se concentrase en la comercialización del producto, no sólo propio, sino también de los pequeños empresarios, y del abasto de productos importados. Por otra parte, las familias que iniciaron su riqueza en la minería arrancaron endeudados a comerciantes y a la Iglesia, consolidando su negocio a través de la inversión en la agricultura (la mina requería un abasto continuo de animales por su fuerza y productos, y de granos).

Para el último siglo de la Colonia se ha calculado que había 112 familias ricas, esto es, con una riqueza superior al millón de pesos, y aproxima-

damente cien de ellas radicaban en la ciudad de México. Eran tanto empresarios agrícolas como manufactureros y mineros.

La riqueza principal estaba en la certeza de continuidad de la mano de obra. La reglamentación sobre el trabajo es amplia y cambiante; se encuentra en un constante vaivén entre presiones por omitir los trabajos forzados y las malas condiciones de trabajo que impiden el crecimiento de la misma, y aquellas que presionan por obligar más a la población nativa a proporcionar mano de obra constante y segura a las empresas. Abastecer a la Colonia de esclavos baratos, suprimir la esclavitud de indios (1542) y la encomienda para servicios personales (1549), y permitir el pago de deudas con trabajo, son formas que responden a estas presiones.

Buscar indios naboríes (personas que ofrecían su trabajo temporal a cambio de salario, generalmente pagado por adelantado) y *tlacotin* (traducido como "esclavos", porque eran indios obligados por diferentes causas —legales o económicas— a trabajar para un señor sin radicar en su casa) fueron tradiciones prehispánicas insertadas a la empresa española a falta de suficiente mano de obra de repartimiento o de encomienda. Negarse a acudir al repartimiento, regresar a trabajar a sus terrenos agrícolas en épocas de siembra y cosecha por parte de los naboríes, y el intento de los tlacotin de conseguir pagar sus deudas para dejar el empleo, fueron problemas constantes que los empresarios con requerimiento de mano de obra especializada y continua resolvían mediante la compra de esclavos africanos, el endeudamiento forzoso, el peonaje y el acasillamiento de indios y mulatos.

Por otra parte, la lógica económica de la empresa colonial de la Corona, de lograr los precios más bajos en la producción de plata, favorece a la minería, las plantas de beneficio y las haciendas agrícolas con mano de obra de repartimiento. Y se fomenta desde la metrópoli el establecimiento de todo tipo de industrias que abaraten insumos y nivel de vida, dándose nuevas formas de relaciones entre trabajo y capital. Por un lado se fomenta la enseñanza de oficios europeos a los indios varones y la atracción de artesanos de Europa, y por otro se dan mercedes reales para iniciar la capitalización de la empresa. La empresa de carácter capitalista surge en América y no en Europa, esto es, con dueños de los bienes de capital que, para obtener ganancias en la realización del producto, requieren mano de obra barata. Además de las grandes empresas, tales como ingenios, minas y sus haciendas de beneficio, obrajes y molinos, surge una serie de actividades de apoyo como las haciendas agrícolas (generalmente con varios cultivos y tipos de ganado), la arriería, el comercio y los talleres

de carácter artesanal. Estos últimos corresponden a empresas familiares ubicadas tanto en las pequeñas ciudades como en los poblados agrícolas, y están ligados frecuentemente con la agricultura de autoabasto y en manos tanto de indios como de mestizos y criollos.

Para las minas, ingenios, obrajes, haciendas agrícolas y ganaderas, el problema central era garantizar el número de trabajadores de planta y eventuales. Desde las poblaciones indígenas el problema era evitar el abuso por parte del repartimiento y evitar caer en peonaje forzado por deudas, aspirando a trabajos libres bien pagados para complementar la economía doméstica. La simbiosis entre empresa capitalista y comunidad campesina, tan característica del México contemporáneo, se gestó durante el sistema colonial mexicano. Esta característica no implicó un retraso en los procesos manufactureros; por el contrario, hubo innovaciones continuas, sobre todo en las formas de organizar y mantener a la mano de obra y de vislumbrar negocios dentro de corporaciones familiares para así lograr la continuidad de los mismos. Las empresas aisladas no tenían el éxito de aquellas integradas a otras.

Autores como Wallerstein consideran que en las zonas periféricas de la economía mundial el trabajo se caracteriza por su simplicidad, su falta de oficio y por ser forzado (es decir no libre). Llega a afirmar que el trabajo en las minas de la Nueva España era como un hoyo de ratas, esto es, múltiples trabajadores esclavos y forzados que sacaban el metal. Para corregir este prejuicio presentaré la organización del trabajo y los oficios que se requerían en tres de las empresas más importantes de la Nueva España: la mina, su planta de beneficio y el obraje de paños.

La mina de Real de Bolaños, localizada entre Jalisco y Zacatecas, para 1773 dividía la extracción, como las demás de la Nueva España, en dos: el interior y el exterior. En el interior de la mina se trabajaban dos turnos (diurno y nocturno) y se elegía como *minero mayor* a la persona más capaz, tanto en el gobierno de la gente como para laborar y labrar en el interior, ya que bajo su mando estaban sujetos todos los trabajadores y era quien se encargaba del turno diurno. Por la noche quedaba como encargado el *sotaminero*. Ambos tenían la responsabilidad de que la mina se trabajase conforme a lo ordenado por sus dueños; debían asegurar que los pilares fuesen sólidos para la contención del cielo y evitar derrumbes, saber dónde formar pozos según la profundidad de la veta, diseñar el plan de dónde debía irse abriendo la mina. Además se encargaban de repartir a la gente en las diversas labores de construcción y despegue del metal. En su auxilio cada uno de ellos contaba con un *mandón*.

Para el trabajo de construcción y sostenimiento de los túneles y parajes de la mina había *maestros ademadores,* que eran personas diestras en ademar (colocar pilares y maderos para sostener el cielo de la mina a fin de evitar derrumbes); les ayudaban los *paleros.*

El trabajo de extracción del metal lo llevaban a cabo tres tipos de operarios que trabajaban por un salario y una cuarta parte del metal sacado o "partido": *barreteros, cuñeros* y *barrenadores.* Los barreteros trabajaban con una barra redonda de hierro cuyas puntas estaban hechas del mejor acero y eran muy agudas. Con ella arrancaban el metal de la veta que el minero mayor les indicaba. Los cuñeros despegaban el metal con un hierro o pedazo de barra que en un extremo tenía una punta de acero de buena calidad y en el otro el asiento, donde se le pegaba con el pico, a cuyo golpe se desprendía el metal. Ambos trabajadores eran auxiliados por los *pepes,* muchachos de 10 a 12 años que alumbraban el trabajo, recogían lo que se despegaba e iban a la fragua para el mantenimiento de barrenos y cuñas. (Toda mina contaba en su interior con una fragua para dar mantenimiento a los instrumentos de trabajo.) Los barreteros se encargaban de taladrar la veta con barreta y pico para meter las cañuelas con pólvora que prendían para tumbar metal. Los *tenateros* conducían el metal despegado a los parajes de donde se lo sacaba al exterior. Un *colero* se encargaba de vigilar que no robasen el metal y anduviesen diestros en su trabajo; tenía que ser una persona fidedigna y de confianza. Los *manteros* se encargaban de recibir todo el metal que se sacaba desde el despacho para el exterior.

Otra actividad importante dentro de la mina era el desagüe. Para esto se contaba con *boteros,* encargados de llenar los botes con agua, y *charqueadores,* dedicados a conducir el agua al claro y plan de tiro de los diferentes pozos de la mina.

A la mina bajaban niños de 6 a 10 años a los que se les permitía recoger sobrantes; se los llamaba *zorras,* y ésta era una forma de hacerles perder el miedo a la mina y permitirles irse adiestrando para alguno de los trabajos.

En el exterior de la mina el encargado principal era el *quitapepena* o *administrador,* cuya actividad principal era vigilar que los operarios no defraudaran o robaran metal. Se encargaba del metal extraído entregando la cuarta parte que correspondía a los barrenadores, cuñeros y barreteros, y almacenando las tres cuartas partes del dueño. Clasificaba los metales de acuerdo con su clase y se encargaba de que la mina estuviese bien abastecida de sebo, pólvora, barras de hierro, aceros, picos y madera, de la

manutención de caballos y mulas, en fin, de todo lo requerido para el funcionamiento de la mina. Tenía a sus órdenes un *contador* encargado de llevar memoria de todos los gastos que se hacían, de los operarios y los salarios que se les entregaban y de ajustar lo que correspondía a cada dueño de la mina. Bajo ambos trabajaba el *mandón* (diurno y nocturno) que se ocupaba de la puerta por donde se entraba y salía de la mina, registrando todo el cuerpo de los operarios para evitar los robos de metal. El *partidor* se encargaba de apartar las tres cuartas partes que correspondían a los dueños y la que tocaba al operario, y los *quebradores* separaban de la piedra inferior las partes sin metal.

En cuanto al beneficio de la plata, que duraba aproximadamente una semana, se realizaba en instalaciones especiales con ocho tipos de operarios. Había *arreadores* del mineral a ser molido y *tahoneros* que echaban lodo en la tahona, donde se agregaba sal. La mezcla la hacían los *repasadores* a pie, sobre la tahona. Al día siguiente el *azoguero* agregaba el magistral o azogue que se mezclaba para que, al desprender calor, se le uniera la plata. Dos días después volvía a mover o repasar la mezcla y si le parecía necesario agregaba más azogue. Este procedimiento se repetía hasta que en las tortas de lodo no quedase plata. Éste es básicamente el método de patio creado en la Nueva España por Bartolomé de Medina en 1555. La amalgama se escogía a mano y se separaba el azogue de la plata, fundiendo en ollas de barro o cobre, con lo que el azogue quedaba en la parte inferior y la plata en la superior. Este carácter químico del proceso y el monopolio del azogue permitían a los dueños de las haciendas controlar todo el beneficio. Se podría argumentar que la tecnología tenía poca innovación pero ciertamente no fue superada hasta varios siglos después.

Entre los principales problemas a que se enfrentaba el minero, aparte del agotamiento de la veta, uno fundamental era el de sacar las aguas subterráneas. La inundación de la mina paralizaba la extracción y provocaba daños en la construcción. Así, en Real de Bolaños los dueños organizaron un trabajo de desagüe general en el que laboraron durante tres años —1757-1760—, para el cual emplearon 30 mil maderos; presionando al corregidor, consiguieron 3 mil indígenas forzados de los pueblos agrícolas aledaños. Esta gran obra no libró a la mina de problemas de desagüe futuros.

Para apoyar a la minería, ante la escasez de mano de obra, la Corona la favoreció con indios de repartimiento. Éstos, junto con indios libres endeudados, solían trabajar en los quehaceres de mayor riesgo, esto es, en el interior de la mina. Los esclavos adquiridos por los dueños para

completar el trabajo solían trabajar en el beneficio y en tareas que requerían mayor adiestramiento y continuidad. Los empleados y administradores representaban el 30 por ciento de los trabajadores; los demás eran peones. Los salarios iban de doscientos pesos para un administrador hasta dos para los tenateros. Las minas grandes llegaban a manejar cuatro mil trabajadores.

En contraste con la mina, empresa de mano de obra abundante con una organización del trabajo compleja, conocimientos de ingeniería y química avanzados y poca maquinaria, tenemos el obraje de paños, empresa también fomentada por la Corona al notar que los paños de lana producidos en la Nueva España salían más baratos que si se los traía de España, con lo que se abarataba el costo de la vida. Sin embargo no se les dio la preferencia de mano de obra de repartimiento que tuvieron las minas.

Estudios recientes muestran que este tipo de trabajo se desarrolló en la Nueva España y que incorporó formas de trabajo comunes en Mesoamérica, en especial la costumbre de vender trabajo por adelantado (confundida con la esclavitud) y el trabajo obligado para obras del Estado, como tributo. La labor en los obrajes durante los siglos XVI y XVII ha sido cuidadosamente analizada por Viqueira y Urquiola para Tlaxcala, Texcoco, Puebla y Querétaro.

El trabajo en los obrajes se iniciaba con el lavado y la selección de la lana; de allí pasaba a los *emborradores,* quienes con la cardadora daban la primera y segunda separación a la lana, untándole sebo. De allí pasaba al hilado, trabajo realizado por hilanderas —única labor desempeñada por mujeres— auxiliadas por tornos. El hilo era puesto en canillas para ser tejido y montado en los telares donde los *tejedores* podían ser ayudados por *lanzadores* y *canilleros.* La tela pasaba al *tintorero,* encargado del teñido en pailas y tinacos, y la recogían los *percheros,* que extendían los tejidos y los ponían a secar. De allí pasaba de nuevo al batán, donde le quitaban el sebo y el polvo. Luego pasaba al *cardador,* quien le sacaba el pelo al tejido. De allí iba al enfurtido o lavado de las piezas de tela con agua caliente y greda en cajas para ese fin, y terminaba con el *tundidor,* quien igualaba la tela con tijeras para así doblar los paños y dejarlos listos para su venta. Cabe aclarar que el batán solía ser una instalación aparte del obraje, localizada donde había una corriente de agua. Un obraje con diez telares solía manejar cien operarios. En ellos trabajaban negros, indios, mulatos y mestizos. Los indios y mulatos generalmente eran endeudados. Los centros principales de obrajes fueron Querétaro, Puebla y la ciudad de México.

Termino esta sección reflexionando sobre la gran variedad de oficios

que había en las empresas de la Nueva España y la gran presión para el abasto de mano de obra. La falta de reproducción de la mano de obra esclava la hizo muy costosa y los españoles y mestizos con oficio y capital tendían a iniciar empresas propias. Esta serie de factores hace suponer una tendencia a innovaciones tecnológicas dirigidas a sustituir el trabajo directo. Hay poca evidencia de ello; sin embargo puede encontrarse en formas de abaratamiento de la mano de obra a través de procurar formas de autoabasto temporal que, por un lado, le permitiesen una reproducción a costa propia y, por otro, una dependencia en el ingreso salarial.

Formas de trabajo en el México independiente hasta la Revolución

El espíritu de la Independencia coincidía con la propuesta de liberar al trabajador de la esclavitud del repartimiento forzoso, de salarios fijos; al productor de tributos, de precios y mercados fijos; al comerciante de alcabalas y controles, y de abolir los monopolios estatales. Los nuevos gobiernos apoyaron las causas de la Independencia, pero el problema central del México independiente radicó en falta de mano de obra continua y de capital financiero.

El Estado (conservadores y liberales) apoyó el espíritu de la Independencia, pero requería ingresos para salarios y proyectos. Entre las diferentes formas de captación que aplicó figuró la incautación de bienes y terrenos de la Iglesia y de comunidades indígenas, para su venta a inversionistas modernos, y un aumento considerable de los impuestos al Estado. Por otra parte, el Estado buscó atraer a inversionistas extranjeros, no sólo por su capital, sino para introducir en México las nuevas formas de producción y transporte desarrolladas en Europa. Se les permitió trabajar como concesionistas del Estado.

Por ley desaparecieron la esclavitud y el trabajo forzoso por repartimiento, pero el problema central continuó siendo la falta de mano de obra. De allí que se mantuviesen y extremasen otras formas de asegurar trabajadores, específicamente el acasillamiento, el endeudamiento y el trabajo forzoso para purgar delitos.

Las empresas redituables seguían siendo básicamente las mismas, pero se difundió la idea de que debían ser negocios en sí mismos y que tenían que modernizarse, es decir, mecanizarse. La sustitución de la fuerza humana y animal por maquinaria movida por corrientes de agua, vapor y,

más tarde, electricidad, para la industria y el transporte, contó en México con una gran promoción por parte de los ingleses. Se inició el supuesto, con el que aún vivimos, de que sin maquinaria moderna no se puede ser competitivo ni productor de artículos de calidad.

Este afán por cambiar de modelo de desarrollo implicó una gran inversión en maquinaria inglesa en un periodo de falta de liquidez, por lo que el Estado fundó el Banco de Avío para fomentar los préstamos para la industrialización. El costo de las máquinas era alto, pero fletes e impuestos locales lo eran aún más. Un textilero de la época (*c.* 1830) se quejaba de que el precio de una máquina de vapor inglesa fue de 20 mil pesos puesta en Londres, más 500 por los fletes hasta Veracruz, y que de derechos y gastos de transporte pagó 118 500 pesos. Las industrias en las que más impacto tuvo el espíritu de modernización fueron aquellas para las que los ingleses tenían la maquinaria: la minera, la textil y la del transporte (ferroviario).

La relación económica directa entre varios tipos de empresa con el objetivo de abaratar insumos y mano de obra para obtener la plata al menor costo posible, se rompió con la Independencia de España. El modelo económico inglés —modelo al que aspiraban los nuevos políticos y empresarios radicados en México— se basaba en la producción de artículos para el mercado libre. Por ejemplo, las grandes dificultades a que se enfrentaban los ingleses que habían comprado las minas con la idea de mecanizarlas y levantar la productividad iban desde la ignorancia de las condiciones climatológicas y el problema para conseguir arrieros diestros, trabajadores constantes y abasto de mano de obra, alimentos y fuerza animal, hasta la obtención de un mantenimiento adecuado para los cientos de máquinas que se importaron. Desvincular a la mina de plata de la hacienda productora de insumos y alimentos y de las comunidades rurales llevó a una crisis económica a nivel nacional. Las minas de plata no habían sido negocio en sí mismas. México perdió su papel central como productor de plata barata.

El Estado se hizo cargo de buscar solución a problemas de la industrialización, con acciones como promover la contratación de empresas para tender líneas ferroviarias, construir plantas hidroeléctricas, telégrafos, explotaciones de minerales para la industria, aprovisionamiento de carbón y apoyar con financiamiento al inversionista nacional.

El problema de la energía para las nuevas maquinarias tardó en resolverse, tanto por su abasto como por su costo, por lo que los empresarios terminaron combinando energía de vapor y fuerza hidráulica con fuerza animal y humana. Así se encuentran en una fábrica tanto telares mecánicos

como manuales, y las hilanderías dan el hilo a tejer a artesanos que trabajan en sus casas en unidades domésticas campesinas. Fue a finales del siglo XIX cuando la producción alcanzó mayores niveles de mecanización y se integraron procesos totales de elaboración de telas de algodón bajo un solo techo en las fábricas grandes. Las prácticas de sacar material a ser trabajado por artesanos en sus casas continuó. Las fuentes de riqueza dejaron de estar alrededor de la minería y se fortalecieron otras regiones de México por sus agroindustrias, por ejemplo Yucatán con el henequén, los valles de Morelos con azúcar y los llanos de Apam con los magueyales para pulque.

La maquinaria que se introdujo a México en este periodo requería el desarrollo de nuevos oficios, por lo que aumentaron los trabajadores calificados en las industrias; las máquinas sustituyeron trabajo no calificado, en especial fuerza humana y animal de trabajo, y aparecieron nuevos oficios como los de maquinistas, fogoneros e ingenieros de máquinas.

En el último tercio del siglo XIX había más de 100 mil obreros empleados en la industria minera, en más de 3 mil explotaciones. La industria textil tenía unos 12 mil empleados en 97 fábricas y la ferroviaria unos 10 mil trabajadores. Los trabajadores asalariados industriales no rebasaron durante el siglo el 20 por ciento de la población económicamente activa.

En el caso de la minería, las máquinas de vapor aplicadas al desagüe, acarreo de mineral y perforación, y más tarde la electricidad para "pegar" el barreno, el beneficio por cianuración y el ferrocarril con máquina de vapor para transportar los minerales al beneficio y el metal a los puertos, requirieron nuevos especialistas, amén de la reestructuración de las relaciones laborales, en las que se contrató directamente la mano de obra y se eliminaron los sistemas de partido.

La industria textil que se desarrolló a partir de 1830 (en especial la del algodón) vino a reemplazar a los obrajes españoles de lana, que pasaron a ser considerados talleres artesanales. Las nuevas fábricas eran tanto de españoles como de inmigrantes europeos, y requirieron la contratación de técnicos e ingenieros extranjeros para su arranque y supervisión. El administrador, supervisor, superintendente e ingeniero en jefe, así como algunos obreros calificados, eran contratados desde Europa, para garantizar el trabajo de la planta; el resto de los trabajadores —capataces, tintoreros, fogoneros, tramadores, lavadores, hiladores, cardadores y tejedores con jornadas de 14 a 16 horas— eran mexicanos.

Mujeres y niños continuaron trabajando con los salarios más bajos. Las mujeres realizaban una serie de trabajos previos a la alimentación de

las máquinas como despepenar, preparar cañones y carretes, devanar, estirar, torcer, limpiar y peinar el algodón antes de que fuera hilado. En los telares había tanto mujeres como hombres. El último paso del proceso se encargaba a mujeres de la dobladora para su empaque.

Las fábricas se establecieron en cascos de hacienda o construcciones similares a orillas de ríos, y tenían formas de reclutamiento y aseguramiento de la mano de obra similar a la colonial, con predominio de los obreros acasillados endeudados.

La industria textil moderna tuvo como aliada a la hacienda productora de algodón, que realmente se afianza a principios del siglo XX con el desarrollo de la comarca de La Laguna (Coahuila y Durango) y con el éxito de las políticas gubernamentales de contribuir al desarrollo agrícola bajando impuestos, trayendo semillas mejoradas, brindando apoyo en el control de plagas, la importación de maquinaria, etcétera. Sin embargo mantuvieron sus precios altos en detrimento de las empresas manufactureras ubicadas prácticamente en el centro de México, que terminaban por importar de Estados Unidos una gran parte del producto.

El trabajo en las haciendas agrícolas se acasilló aún más. En muchas haciendas de la época se ampliaron las construcciones para dar alojamiento a los peones, forzados en un principio, y atraídos a través de prestaciones en tierra, casa, aperos, préstamos para ropa y alimentos a precios competitivos en el mercado regional, aunque altos en relación con el salario percibido. Los trabajadores eventuales de las zonas vecinas garantizaban la ganancia y los acasillados la continuidad de la empresa.

Por ejemplo, la hacienda de Buenavista, ubicada en el valle de Tehuacán, Puebla, pasó de ser en 1838 un rancho ganadero y maicero, con 27 familias acasilladas en la calpanería y una docena de trabajadores forzados, a ser en 1880 un ingenio azucarero con 40 familias acasilladas, una docena de forzados y 300 trabajadores para la época de zafra (de febrero a principios de mayo). Además contaba con pastores encargados del ganado de la hacienda, medieros que cultivaban los terrenos a cambio de parte de la cosecha y arrendatarios que pagaban entre 5 y 600 pesos anuales.

Henao (1980) relata que los acasillados o calpaneros tenían sus casas (cocina, cuarto y corredores) en un área bardeada cuya puerta se abría a las 4 de la mañana y se cerraba a las 9 de la noche. Recibían un trato malo por parte del mayordomo, quien los clasificaba en relación con su obediencia ". . .en buenos (generalmente los más endeudados), 'valientes', flojos y 'borrachos'". Los trabajadores recuerdan que se les trataba a base de golpes. A los valientes que se enfrentaban al mayordomo se les cas-

tigaba enviándolos al servicio militar. Menciona que los calpaneros eran levantados por el mayordomo a las 4 de la mañana para cantar un alabado en presencia del dueño de la hacienda. Luego se los forzaba a dar dos horas de servicio gratuito a la hacienda (limpieza, corte de pastura, arreglo de bardas); después pasaban a tomar su café y al reparto de trabajo por cuadrillas con su capataz. Sus hijos trabajaban como aguadores, recibiendo tres centavos al día. Los trabajadores ganaban treinta centavos diarios; obtenían un tercio de su salario en maíz y el resto en la tienda de raya —que tenía precios más baratos que en el pueblo—, invitados por el dueño a mantenerse endeudados.

Durante el Porfiriato las condiciones de trabajo fueron aún más duras que en la Colonia. El tortuguismo, los daños al producto, el boicot, el robo y las arengas eran formas calladas de protesta que implicaron mayor supervisión en el trabajo. Las protestas y paros laborales abiertos se resolvían enviando a los cabecillas al servicio militar y/o a trabajos forzados en regiones distantes de la propia. El gobierno se negaba a opinar sobre las condiciones de trabajo, dejando esto a la relación obrero-patronal. Tanto los peones agrícolas como los obreros mineros y fabriles protestaban por las largas jornadas de trabajo y buscaban mejores salarios, trato más justo por parte de maestros y capataces y mejores condiciones de trabajo. Se creó una serie de organizaciones obreras. Las huelgas se hicieron casi anuales en las textileras. Una de las primeras asociaciones mutualistas se fundó en 1854 en la fábrica de telas de algodón La Fama Montañesa, ubicada en Tlalpan. En 1868 estalló lo que sería la primera huelga exitosa en México: logró la jornada de 11 horas para que las mujeres pudieran atender las labores domésticas. El paro organizado fue la única forma de conseguir alguna mejora, a riesgo del despido u otro castigo.

El México posrevolucionario

Formalmente la Revolución mexicana se inició con una serie de huelgas en fábricas textiles y en centros mineros creados en el siglo XIX siguiendo el modelo inglés, donde la mano de obra estaba más proletarizada, esto es, con menos posibilidades de realizar actividades complementarias al ingreso salarial. Las huelgas fueron organizadas por sociedades tanto mutualistas como anarquistas. De hecho muchas de estas huelgas fueron apoyadas por campesinos que radicaban en la misma hacienda o trabajaban tierras

de la misma. De allí que los primeros sindicatos en México suelen ser de uniones de obreros y campesinos de la misma empresa. La Constitución mexicana de 1917 da cuenta de estas demandas en sus artículos 27 y 123. El segundo se refiere al trabajo y fue el más adelantado para su época en materia laboral.

La revuelta agraria se produce durante el siglo XIX en las zonas donde la hacienda dañó los intereses del campesino al afectarle aún más sus tierras y su mercado en el afán de expandirse para competir en el mercado internacional (henequén, azúcar, chicle). México realiza su Revolución durante la crisis económica mundial iniciada a principios de siglo y superada después de dos guerras mundiales.

Las demandas por mejoras salariales, por prestaciones y por contratos colectivos tuvieron una fuerte influencia del movimiento obrero internacional. Las demandas por la propiedad de la tierra que trabajaba el campesino surgieron, en cambio, de la experiencia de las pequeñas unidades agrícolas orientadas a la subsistencia que existían en México desde la Colonia. El cambio sustancial en las condiciones de trabajo para obreros y el acceso a la tierra para los campesinos trajo consigo otro cambio más: la participación del Estado como árbitro en las juntas para conciliación de conflictos obrero-patronales.

La aplicación de la Constitución de 1917 fue lenta y, de hecho, estuvo prácticamente paralizada durante el callismo. Esta reacción del gobierno que parecía arbitrar más en favor de los propietarios que de los trabajadores llevó a las uniones obrero-campesinas a agruparse a nivel nacional.

Con la presidencia de Cárdenas se crea el Comité Nacional de Defensa Proletaria (1935) de unidad obrero-campesina, antecedente de la Confederación de Trabajadores de México (CTM). El proyecto central era no perder las reivindicaciones logradas ante la amenaza del callismo a los movimientos populares. Dos confederaciones obreras no se aliaron al movimiento, argumentando el carácter comunista de las uniones agrupadas. Los campesinos pugnaban por la continuación del reparto agrario, los obreros por mejores salarios y prestaciones, situación clara de los efectos de la gran depresión de 1929-1933 en México.

Durante el cardenismo (1934-1940), iniciado de hecho durante su anterior gubernatura en Michoacán, se apoyan las demandas de los huelguistas por mejores condiciones de trabajo y las solicitudes de tierras. Cárdenas define el nuevo modelo del Estado mexicano como verdadero director de la economía y política de la nación, como un Estado fuerte apoyado en la clase trabajadora, como dueño del subsuelo, del agua, de

la tierra de ejidatarios y de la infraestructura. Cárdenas aprovecha la situación endeble de la economía mundial para consolidar una nación-Estado. Patrocina las grandes corporaciones de obreros y campesinos en dos centrales, organizaciones que permiten pactar a nivel nacional y planear a largo plazo.

La recuperación económica del país se logra con la expansión de la economía de guerra estadounidense a nuestro territorio en los años cuarenta. Los territorios ajenos a la guerra armada son propicios para la producción de materias primas y manufacturadas, así como de los energéticos, alimentos y vestidos requeridos por ejércitos y poblaciones afectadas. Empresarios nacionales, tanto agrícolas como manufactureros, aprovecharon bien la oportunidad, al igual que los inversionistas extranjeros. En esta época de recuperación industrial los salarios van perdiendo poder adquisitivo.

Por otra parte, el Estado está dispuesto a sustentar este desarrollo industrial del país e inicia una serie de leyes de apoyo, como la de 1945, que exime del pago de impuestos de cinco a quince años a aquellas industrias nuevas y necesarias, así como a la importación de maquinaria, y protege al mercado interno con impuestos a productos importados, culminando con una devaluación del peso frente al dólar en 1948.

El Estado como promotor del crecimiento industrial y como empresario se expande aún más durante la presidencia de Miguel Alemán, para continuar abarcando productos considerados de interés para el desarrollo del país, o empresas en quiebra que se absorben para no detener el desarrollo económico. Así, tenemos empresas metalmecánicas, agroindustrias y siderúrgicas. Se inicia un debate que continúa en el presente sobre la conveniencia de la participación del Estado en la industria, y la privatización de las empresas estatales y viceversa; la relación entre ambas parece favorecer a las empresas privadas. El proceso de nacionalización se extiende más adelante a la electricidad, las minas, las siderúrgicas y las telecomunicaciones.

Si bien muchas de las empresas del Estado trabajaban con números rojos, éstas solían apoyar el desarrollo eficaz de empresas de capital privado y además marcar pautas en cuanto a salarios y prestaciones, cumplimiento con la ley del trabajo, modelo en contratos colectivos de trabajo que superan en mucho los beneficios que suele ofrecer la empresa de capital privado.

La industria en el país cambia su configuración y encontramos que por ramas de la producción, según datos del censo de 1970, las ramas de

alimentos, bebidas y tabaco emplean al 25 por ciento de los asalariados industriales, siguiéndole con 21 por ciento la industria de productos metálicos, maquinaria y equipo; los textiles, incluyendo calzado, ropa y cuero, representan el 19 por ciento, y la minería en su conjunto poco más del 10.

Este proceso de industrialización fomentada por el Estado va aunado a un proceso sin precedente de crecimiento de la población, llegándose ya en los años sesenta a una situación inversa a la vivida desde la época colonial: las empresas dejaron de tener problemas de retención de mano de obra por contar con una oferta amplia. La tasa promedio anual de crecimiento pasó de 2.7 por ciento en la década de 1940 a 3.1 en la de 1950, y llegó a 3.4 por ciento para el decenio de 1960. Los nuevos avances tecnológicos que se importaron al país tendían a la sustitución de mano de obra y de oficios.

Si bien es cierto que esta oferta no era amplia para la demanda de trabajos calificados y profesionales, pues provenía en su mayoría de familias rurales que asimilaron el patrón de combinar el ingreso agrícola con el ingreso salarial, y que crecían convencidas de que la familia grande vive mejor (a más miembros por familia mayores posibilidades de ingreso por trabajo), era una mano de obra flexible para asimilarse y aprender cualquier tipo de industria e incluso asumirse como trabajador no calificado, a pesar de contar con alguno o varios oficios. La migración constante a los centros urbanos de mayor concentración industrial y la empresa tipo enclave, por otra parte, fueron formando, a lo largo del siglo, una capa de la población desligada de la familia campesina, más proletarizada y con mayores niveles educativos.

Para finales de los cuarenta se aunó al espíritu industrializador el de descentralizar las industrias para desarrollar otras regiones del país. El caso del Combinado Industrial Sahagún, fundado en 1951, fue resultado de esta política. El desarrollo de sus empresas, el tipo de apoyo que se le dio por parte del Estado y el tipo de relación que se estableció con sus vecinos rurales durante el periodo en cuestión, servirán para ilustrar el desarrollo industrial patrocinado por el Estado y las relaciones de obreros y campesinos en una época tan cercana. Haré énfasis en la industria automotriz del combinado por ser una empresa típica para el modelo de la época.

Después de varios estudios sobre viabilidad encargados por el gobierno federal a la Oficina de Investigaciones Industriales del Banco de México y a despachos extranjeros, el gobierno, a través de Nafinsa (Nacional Fi-

nanciera, institución dedicada a canalizar créditos para la industrialización y con capacidad de administrar empresas gubernamentales) decidió instalar tres de estas empresas en el valle de Irolo, en la parte sur del estado de Hidalgo. La decisión se dio en favor del gobernador alemanista, quien alegaba la urgencia de redimir a un estado totalmente descapitalizado. La industria minera y la textil estaban en crisis, al igual que la agricultura —por el reparto agrario y por la caída del pulque como bebida nacional— y con campesinos muy pobres por tener ejidos áridos y magueyales sin destino.

La construcción se realizó en tierras del rancho que poseía dicho gobernador; era un llano cubierto de magueyales (se arrancaron más de diez mil para construir), sin agua (hubo que perforar a una profundidad de 800 metros), sin energía eléctrica (se construyó una subestación) y sin caminos (se construyeron dos ramales para llegar a la ciudad de México y se aprovechó un ramal de ferrocarril cercano) y a tres kilómetros de la población más cercana: Tepeapulco.

Los estudios realizados no recomendaban esta localización, pero el presidente sí. Las tres empresas fueron: 1] Diésel Nacional (Dina), promovida por el italomexicano B. Pagliai, para el maquinado y ensamblado de vehículos de carga y de pasajeros movido por diésel, así como de los motores correspondientes. La empresa italiana Fiat, S. P. A. entró con el 8 por ciento de las acciones, valor dado a su tecnología; el 15 por ciento provino de la iniciativa privada nacional y el resto del gobierno federal, representado por Nafinsa. En el momento de la aceptación del proyecto ya había nueve ensambladoras automotrices en México. 2] La Constructora Nacional de Carros de Ferrocarril (CNCF), originalmente destinada a Aguascalientes por su localización estratégica para la reparación y construcción de vehículos ferroviarios. Su objetivo era apoyar la rehabilitación de Ferrocarriles Nacionales. La empresa, de capital estatal, destinó 5 por ciento de las acciones a la iniciativa privada para contar con su participación en la junta directiva. 3] Toyoda de México (más tarde Sidena), destinada a la producción total de tractores y maquinaria textil y sus accesorios con tecnología japonesa (los más económicos en el mercado) para modernizar y abaratar costos a la industria textil, se inició con capital mayoritario japonés. Los consejos directivos eran propios de cada empresa, aunque apoyaron la iniciativa federal de construir una ciudad industrial al lado de las empresas.

Durante la década de 1960 la empresa italiana y la japonesa se declararon en quiebra y el gobierno les compró sus acciones a precio nominal. Dina dejó de ensamblar productos italianos para convertirse en una

empresa armadora de autopartes con patentes de diferentes lugares del mundo. Toyoda, ahora Siderúrgica Nacional (Sidena), abandona el proyecto de construcción de maquinaria textil y eventualmente pasa a ser una dadora de apoyo a las otras dos empresas del combinado, para más tarde incorporar el ensamblado de acumuladores y radios para autos y de tractores pequeños.

En la construcción del combinado industrial los contratistas incorporan mano de obra local para los trabajos no calificados y técnicos profesionales de la ciudad de México, se incorporan italianos y japoneses para la supervisión de la construcción de Dina y Toyoda, que además se quedan hasta el arranque de las plantas. CNCF se realiza siguiendo los planos entregados por la firma norteamericana. La prontitud con que responden los campesinos de la zona al trabajo tanto de la construcción como de la producción sorprende a los italianos y japoneses. Los primeros jefes de línea (no quedó en Sahagún ningún extranjero de esa época) recuerdan compañeros obreros que ingresaron siendo tlachiqueros (raspadores de maguey) y que llegaron a pedir trabajo a pie o en burro y eran aceptados por no haber otra alternativa. Comentan que llegaban muy puntuales a su empleo y con pocos días de entrenamiento atendían las indicaciones de los italianos. También se incorporaron algunos nativos de la región con más experiencia en fábricas, que habían vuelto a casa al saber que había empleo. Con el paso de los años cada vez más miembros de las familias de esos tlachiqueros y ejidatarios de la región fueron ingresando como obreros, secretarias, técnicos y hasta algunos ingenieros. En 1974 había seis jefes de departamentos de producción, de extracción rural, que habían ingresado a la empresa en los años cincuenta como trabajadores no calificados. La mayoría de sus hijos (promedio de siete por familia) laboraba en las empresas del combinado.

El director de la empresa constructora de carros de ferrocarril, Víctor Manuel Villaseñor, no quiso entablar relaciones con un sindicato de la CTM ni con los ferrocarrileros; optó por hacer que sus obreros ingresaran como sección del sindicato de mineros y metalúrgicos. Éstos proveyeron de mano de obra obrera a la empresa con antiguos trabajadores de las minas de Pachuca y Real del Monte; entre ellos había un buen número de soldadores y mecánicos, que además de experiencia laboral tenían experiencia sindical y una ideología claramente obrera. Otra zona que proveyó de trabajadores con experiencia a las fábricas fue la de Tulancingo, donde había una larga tradición de trabajadores textiles de la lana relacionados con el trabajo campesino. Los nuevos obreros, lejos de abandonar su rela-

ción con el campo para proletarizarse, comenzaron a invertir en sus tierras y poblados, pasando del maguey a la cebada forrajera, o instalando talleres de herrería, plomería, comercios, restaurantes y todo tipo de tienditas.

Para 1970 se integraron las tres empresas en un combinado industrial con Víctor Manuel Villaseñor al frente. Él recuerda haber reorientado y reorganizado a Dina y Toyoda a finales de los cincuenta cuando tenían pérdidas acumuladas por más de cien millones de pesos cada una. El problema de la quiebra de ambas fue la falta de mercado. La industria automotriz estaba en manos de extranjeros que básicamente ensamblaban sus partes importadas, por lo que condicionó la continuidad de la empresa a un decreto de integración nacional de partes en los vehículos producidos en México, así como de cuotas de producción para las empresas ensambladoras de automóviles populares, por ser muy bajo el mercado. Los productos de Toyoda habían sido desprestigiados publicitariamente antes de salir al mercado, y los industriales se negaban a tomar créditos para comprarlos, de aquí la inminencia del cambio de giro.

Las empresas, según declara el director, estaban a merced de las acciones del Estado, quien, a pesar de ser su dueño, las atacaba dando concesiones y privilegios a sus competidores. Los carros de ferrocarril eran entregados a tiempo pero Ferrocarriles Nacionales era moroso con el pago e incluso llegó a comprar carros usados en el extranjero, contraviniendo todos los acuerdos. A Diésel Nacional se le exigía cumpliera con todos los requisitos de integración de partes, mientras que se daban prórrogas a Datsun y a Volkswagen e incluso se les aumentaban las cuotas de producción a pesar de lo reducido del mercado. Siderúrgica Nacional dependía en gran parte de las otras dos empresas, por lo que le afectaban sus problemas financieros. Para evitar problemas con la CTM apoyó la independencia sindical en Dina y Sidena.

Desde su integración, a mediados de los sesenta, operaron con utilidades que, aunque bajas, eran repartidas entre los trabajadores. El estatus político del director general resultó clave para lograr negociar con las diferentes instancias gubernamentales o para ceñirse a sus mandatos. Por ejemplo, comprar partes a empresarios nacionales específicos a pesar de que la calidad de sus productos no fuese la deseable, pagar salarios y prestaciones superiores a los de las empresas competidoras, experimentar con nuevas formas de participación obrera, producir carros del metro —industria ligera— en las instalaciones de la CNCF (industria pesada).

La elección del licenciado Villaseñor como director de Ferrocarriles Nacionales de México, en 1970, afectó mucho a las empresas, que perdie-

ron a un negociador experto y desde entonces padecieron a directores sexenales con más intereses en las políticas del centro que en las empresas.

El gobierno acordó, desde la creación de las empresas, edificar una ciudad industrial para sus trabajadores. Ésta fue construida siguiendo los patrones de las ciudades de obreros canadienses: poco terreno construido, casas una detrás de otra, estacionamiento para automóvil y áreas verdes comunes en andadores y camellones. Rompía radicalmente con el paisaje y con cualquier patrón residencial de México. Además se le aplicó la ley seca, por estar tan cercana a las fábricas. Resultó difícil convencer a la gente de que se trasladase a estas construcciones; incluso los que venían de otras partes de la república buscaron la posibilidad de instalarse en los poblados vecinos y viajar diariamente por carretera para llegar a las plantas.

Para 1974 la mayoría de los trabajadores continuaba residiendo en otros poblados tanto de Hidalgo como de México y Tlaxcala. Por ejemplo, de Apam, Hidalgo, localizada a unos 40 kilómetros, acudían diariamente 1 594 trabajadores a Diésel Nacional (del total de 5 747 trabajadores sólo 1 193 vivían en la ciudad industrial), 320 a la Constructora de Carros de Ferrocarril (del total de 2 480 trabajadores 1 100 vivían en la ciudad industrial), y 29 a Siderúrgica Nacional (del total de 3 000 trabajadores, 1 420 vivían en la ciudad industrial).

Investigaciones realizadas en los poblados de residencia de los obreros dejaron clara la integración del salario industrial a otras actividades económicas entre las que predominaba la agrícola. Las empresas experimentaron el impacto de la promoción de cultivos extensivos y la mecanización de la agricultura al absorber, directa e indirectamente, mucha de la mano de obra. Los ejidatarios que ingresaron a las fábricas se mantuvieron como trabajadores agrícolas de fin de semana y obreros ausentistas en épocas de siembra y de cosecha. Salta a la vista en los contratos colectivos que gozaban de más de un mes de licencia de trabajo sin goce de sueldo. Así como era común encontrar en el campo trabajadores que usaban overoles y zapatos de seguridad, lo era la plática sobre los estados de los cultivos y sobre sus precios en la línea de producción. La primera huelga que estalló en Diésel Nacional, en 1974, 24 años después de fundada, tenía por público más hombres con sombrero de palma que cabezas descubiertas o con gorras de lona. El apoyo que brindaron a los huelguistas los pobladores vecinos (sacos de maíz, calabaza, frijol, animales, etcétera) mostró el gran interés porque lograran mejores salarios y prestaciones sus parientes obreros.

En otras partes del centro de México sucedían procesos similares; de

hecho, las fábricas que abrieron desde los años cuarenta hasta los ochenta, tanto en ciudades como en zonas rurales, contrataban hasta un noventa por ciento de trabajadores de extracción campesina. Por su parte, estos trabajadores tendieron a mantener vínculos con sus lugares de residencia y a enviar divisas a cambio de apoyo en épocas de desempleo. En las huelgas sindicales encontramos apoyos en especie de los parientes campesinos para quienes el ingreso en dinero es tan importante como para la fábrica su apoyo en mantener los salarios bajos.

Las empresas del Estado cumplían con generar empleos —casi siempre más de los requeridos para su eficiencia—, y marcaban la pauta en cuanto a cumplimiento de la ley del trabajo. Se permitió en ellas el inicio de nuevos modelos sindicales e independientes, apoyaron el desarrollo del capital privado auspiciando la compra de productos de mala calidad y alto costo, y sirvieron de espacio para la capacitación de profesionistas y técnicos para las empresas privadas. Queda claro que las empresas transnacionales controlaron el conocimiento técnico de las manufacturas; de hecho, en México se administró y administra el conocimiento generado en otras partes del mundo.

El México actual

México entra a la década de los ochenta como el principal exportador de hidrocarburos y el segundo en producción de manufacturas en América Latina. Los esfuerzos gubernamentales de descentralización en cuanto a la ubicación de las empresas han cobrado fuerza y se manifiestan en una serie de corredores industriales ubicados en antiguos dominios agrícolas con incipiente industria textil. Así tenemos los de Puebla-Tlaxcala, Toluca, Querétaro, Cuernavaca, Guadalajara y Ramos Arizpe, amén de un sinnúmero de empresas ubicadas por decisiones políticas en poblados de Veracruz, Hidalgo, Michoacán, Jalisco y Colima, es decir, un desarrollo manufacturero que favorece las zonas centro y norte del país y la continuidad de empresas extractivas tipo enclave localizadas en zonas de baja población, donde se atrae trabajo por sus altas prestaciones (entre ellas podemos ubicar la agroindustria). La frontera norte se ha llenado de plantas maquiladoras de diferentes partes del mundo.

Producir en México, a pesar de las restricciones financieras y de integración de partes nacionales, no inhibe al capital extranjero. El país es

atractivo para las empresas transnacionales por su estabilidad política, su relativa estabilidad laboral, sus bajos salarios y por las concesiones que reciben (apoyo de infraestructura, créditos, exención de impuestos).

Capitales y tecnologías internacionales conllevan la presencia de profesionistas y técnicos extranjeros que se establecen con sus familias en México; el gobierno los apoya con permisos para fundar templos y escuelas privadas con los requerimientos del país de origen.

En este contexto se desata una crisis de mercado, norteamericano y local, que hace insostenible el modelo seguido para la industria. El Estado se encuentra imposibilitado de apoyar al empresario debido a dificultades para renegociar una deuda pública mucho mayor que la capacidad productiva. Empresas como la metalmecánica cierran una tras otra, creando masas de despedidos que optan por volver al campo, cuando les es posible, por agruparse en unidades domésticas con varios miembros capaces de conseguir empleo o por autoemplearse y/o buscar empleo como braceros en Estados Unidos. Por otra parte, la relación establecida entre poblaciones rurales y fábricas queda clara cuando uno observa la inactividad comercial y de servicios en pueblos cercanos a las fábricas y la apertura de tierras para el cultivo de maíz y frijol.

Encontramos, una vez más, que la oligarquía busca la continuidad de su estatus económico a través de la inversión en diferentes tipos de empresas y de la colocación de diferentes miembros de la familia en diversas instituciones, mientras que las clases trabajadoras, tanto campesinas como obreras, parecen centrar su estrategia en la familia a manera de empresa, esto es, en producir para el consumo y no para el mercado, buscando colocar su fuerza de trabajo donde les sea permitido dentro del sistema mayor, con lo que dejan ver su gran flexibilidad.

La simbiosis de empresas capitalistas (basadas en la inversión de capital) y empresas de unidades domésticas (basadas en la inversión de la mano de obra) rebasa las fronteras nacionales apoyando el desarrollo, por ejemplo, de la agroindustria del suroeste de Estados Unidos. Los campesinos mexicanos son una excelente reserva de mano de obra barata y temporal para el empresario norteamericano, así como es atractiva para el campesino mexicano la posibilidad de conseguir un empleo seguro para épocas del año ociosas en su campo o para la mano de obra excedente dentro de su unidad doméstica. El modelo de sobrevivencia a través de unidades domésticas compuestas por más de una familia nuclear se refuerza en los centros urbanos desligados del campo; aquí la estrategia radica en procurar empleo seguro al menos para un miembro y trabajo

dentro del sector informal para la mayoría: la familia grande vive mejor.

La respuesta política a la crisis financiera y de mercado fue abrir las puertas al capital internacional a través de la compra de deuda *(swaps)* para ser reinvertida en México, y permitir el establecimiento de empresas pequeñas y medianas con cien por ciento de capital extranjero. Con esta política se esperaba aliviar la crisis al atraer capital fresco y lograr empleos. Las concesiones regionales fueron aún mayores que las ofrecidas en épocas de apoyo a la industrialización descentralizada. El gobierno destacó como impedimentos para salir de la crisis manufacturera la obsolescencia técnica de las fábricas y la falta de personal altamente calificado.

El caso del inicio de operaciones en México de Polaroid en 1990 es ilustrativo del beneficio real que trajeron estas nuevas concesiones del Estado a empresas extranjeras. La corporación tenía desde varios años atrás interés en abrir una planta para producir en México rollos de fotografía de revelado instantáneo para cubrir el mercado latinoamericano. Los acuerdos arancelarios beneficiarían a la empresa exportadora.

El estudio de localización se vio afectado por las ofertas hechas por gobernadores estatales a la búsqueda de fuentes de empleo. La ciudad de Querétaro fue seleccionada por su localización, infraestructura industrial y apoyo gubernamental. El capital invertido en México fue relativamente poco —la construcción, mobiliario de oficinas, papelería y herramientas de mantenimiento—. Lo más costoso, tecnología, maquinaria y material para el ensamblado, se importó. En cuanto a empleos, la empresa sólo proporcionó trabajo a 50 personas de más de mil solicitantes, aunque aceptó ingresar a la CTM con sólo 18 obreros sindicalizables que empezaron ganando el salario mínimo y sólo las prestaciones de ley. La planta directiva fue contratada en México por considerar al profesionista mexicano como bien calificado y porque su contratación y salarios resultaban mucho más baratos que trasladar a su contraparte de Norteamérica. Considero que la instalación de Polaroid en México trajo un cierto beneficio al introducir una forma de organización de la producción en "equipo", que permite al obrero operar rompiendo la tradición tayloriana de separación del pensar y el hacer.

Polaroid, a diferencia de las empresas del Combinado Industrial Sahagún revisadas en el tema anterior, fue gestado en México como un proyecto alternativo frente a las grandes plantas de Estados Unidos con procesos tradicionales de supervisión y con grandes problemas de calidad. El problema de la calidad se acentuó aún más con la aparición en el mercado de una película japonesa de revelado instantáneo. De ahí la necesidad

de cambiar y de aplicar teorías distintas sobre administración de la producción.

El nuevo modelo organizativo gestado en la Universidad de Harvard, ubicable dentro de las teorías zeta para la calidad total, implicaba la participación de todos los involucrados en la producción en la toma de decisiones. Así, el nuevo grupo directivo y gerencial fue seleccionado cuidadosamente sobre la base de un contrato con una firma internacional de *head hunters* ("cazadores de cabezas") con sede en Querétaro, y más tarde adiestrado por más de un año tanto en el aspecto técnico de la producción como en la filosofía y operacionalidad del concepto de *team work* o "trabajo de equipo", que deberían transmitir a los futuros trabajadores de la nueva planta.

El modelo organizativo se gestó junto con el desarrollo de la tecnología de la electrónica aplicada a la producción. Así, "cerebros artificiales" se introducían a la maquinaria a través de controles numéricos, eliminando al maestro operario encargado de cambiar topes y medidas para los cambios de operaciones. Este proceso, llamado también robótica, permite la producción en línea sin operarios y con sólo un supervisor en un tablero electrónico.

Los encargados del proyecto en México optaron por no introducir el tablero electrónico y así dar más empleo. Las máquinas contaban con controles numéricos pero requerían una alimentación y una descarga de materiales manual.

Desde sus inicios la aceptación del modelo *team work* tuvo problemas. Tres de los seis gerentes mexicanos lo aceptaron con gran entusiasmo y eran avalados por el director estadounidense y un obrero de producción con experiencia en los primeros equipos de trabajo piloteados en Estados Unidos. Los otros gerentes apoyaban la idea un tanto como parte del compromiso hecho con la corporación Polaroid, pero mostraban resistencia a su realización. El gerente de relaciones industriales aceptaba la idea a nivel de equipo gerencial pero no para los demás niveles. A pesar de ello, técnicos, secretarias, personal de aseo y obreros fueron contratados y adiestrados durante un mes tanto en la tecnología de la producción como en la filosofía del trabajo en equipo.

La aceptación del modelo de participación como seres pensantes y actuantes resultó muy atractiva para los obreros, en especial para los que venían de una tradición campesina. Los hijos de obreros industriales lo aceptaron en un principio con desidia y por obediencia al patrón; más adelante encontraron grandes ventajas, porque facilitaba la tarea individual. Sorprendía cómo desaparecía lo descrito por colegas y observado

personalmente en otras fábricas basadas en supervisión del trabajo individual por medio de controles a la producción. Esto es, técnicas para evadir el trabajo a través de habilidades desarrolladas individualmente, boicot, ausentismo, tortuguismo o robo. Los trabajadores de piso, que suelen desarrollar formas de organización de trabajo informal, encontraron en el concepto de trabajo en equipo el espacio para sus estructuras informales (ayuda mutua, presiones contra los rompe-récords, liderazgo del más hábil, etcétera).

El principio electrónico aplicado a las máquinas entraba en contradicción con el principio de participación total. La tecnología fue desarrollada en otro contexto y a pesar de un adiestramiento muy preciso sobre cómo operaban dichas máquinas, cómo podían ser paradas y activadas, quedaba el misterio de los circuitos electrónicos, misterio que fue aceptado como tal cuando una de las máquinas más modernas falló y ningún ingeniero mexicano ni norteamericano pudo componerla. Las reuniones de equipo eran esperadas con entusiasmo por los obreros; allí encontraban el espacio para discutir como iguales propuestas para mejorar los procesos, agilizar la comunicación, mejorar la calidad del producto y criticar las fallas de sus compañeros o de sus superiores.

Desafortunadamente el cambio del director de planta, un ingeniero estadounidense, por un administrador de empresas mexicano, acabó con el trabajo en equipo. Triunfó la forma de administración tradicional basada en decisiones unilaterales de arriba a abajo. Después de todo, ¿qué tiene que administrar un administrador cuando la producción, la contabilidad, el abasto de materiales y la calidad se realizan con decisiones tomadas por los trabajadores, técnicos e ingenieros de cada área? Considero que la decisión de abolir la participación de los trabajadores en el proceso productivo se basó en la pérdida de poder que implica para la dirección general y para la gerencia de relaciones industriales, puestos que se vuelven de coordinación más que de decisión en el modelo de trabajo en equipo.

La participación democrática fue inhibida en un principio y más adelante descartada. La dirección argumentó problemas en la producción —problemas falsos, según los resultados de producción—, mal aspecto en la planta por el desorden en el vestir y el ambiente relajado. La dirección finalmente decidió. Los obreros que protestaron abiertamente fueron despedidos y otros renunciaron a pesar de la incertidumbre de empleo. El principio de la posibilidad de ser un trabajador pensante quedó en aquellos entrenados inicialmente en Polaroid, quienes lo han llevado a sus

subsecuentes empleos y a su vida cotidiana. Los ingenieros entusiastas continúan con la práctica, aunque a escala menor, para beneplácito de sus subalternos.

Existen otras empresas en México en las que se han instrumentado variaciones de este modelo. En algunas ha tenido éxito, especialmente en lo que se refiere a mejorar calidad y eliminar costos. En otras, la mayoría, se ha aceptado por ser la moda en la administración, por considerarlo el remedio del momento, especialmente atractivo porque elimina mano de obra calificada y trae mejoras en el proceso productivo, pero están dispuestos a abandonarlo en cuanto surja otra nueva moda. La robótica o control numérico tomó la delantera en cuanto a innovaciones se refiere.

Mientras tanto, la recuperación económica del país se basa en nuevos arreglos sindicales que implican cerrar plantas para reabrirlas con un porcentaje del personal despedido y recontratado con menos prestaciones y sin antigüedad; con un número creciente de trabajadores contratados en forma de eventuales, con salarios mínimos y sin certeza en el empleo ni en las prestaciones. Las protestas organizadas tienen poco éxito y el empresario organizado inicia alianzas con el capital transnacional ante la amenaza de un Tratado de Libre Comercio que castigará impunemente la ineficiencia administrativa y la ganancia usurera que lo han caracterizado desde los años cincuenta.

Por su parte, el Estado optó por retirarse de las empresas que una vez consideró básicas para el desarrollo de la nación. La subasta de empresas paraestatales continuará por otros años más hasta quedar sólo con las obligadas constitucionalmente, pero sin duda entregadas en concesión a particulares. La esperanza ha sido puesta en el modelo empresarial estadounidense, asumiendo que la participación económica sin trabas implica una participación igual en los beneficios económicos, ignorando las implicaciones sociales del modelo y la acumulación de capital que el mismo implica.

Por su parte los afectados por la crisis, por el desempleo, responden reorganizándose en empresas domésticas de familias extensas con estrategias de empleo múltiples que van desde el retorno al campo o el multichambismo urbano hasta el empleo ilegal en países del norte.

Bibliografía básica

BRADING, DAVID

1975 *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

1978 *Haciendas and ranchos in the Mexican Bajío, León, 1700-1860*, Cambridge, Cambridge University Press.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

1980-1985 *La clase obrera en la historia de México*, México, D. F., Siglo XXI, 17 vols.

HENAO, LUIS EMILIO

1980 *Tehuacán. Campesinado e irrigación*, México, D. F., Edicol.

KEREMITSIS, DAWN

1973 *La industria textil mexicana en el siglo XIX*, México, D. F., SEP-Setentas.

LÓPEZ MIRAMONTES, ÁLVARO

1975 *Las minas de Nueva España en 1753*, México, D. F., INAH.

VIQUEIRA, CARMEN Y JOSÉ IGNACIO URQUIOLA

1990 *Los obrajes en la Nueva España, 1530-1630*, México, D. F., CNCA.

WALLERSTEIN, IMMANUEL

1974 *The modern world system*, I: *Capitalist agriculture and the European world-economy in the sixteenth century*, Nueva York, Academic Press.

Respuestas domésticas, respuestas femeninas: la organización social de la pobreza y la reproducción

Mercedes González de la Rocha*

La antropología social mexicana ha dedicado parte de sus esfuerzos a estudiar y entender fenómenos y problemáticas de la vida urbana. Este creciente interés tiene que ver, sin duda, con los rápidos cambios que la economía, las estructuras de empleo y la distribución de la población en el territorio nacional han sufrido durante las últimas décadas. Apenas ayer, México era un país fundamentalmente rural y agrícola. Hoy, el nuestro es un país predominantemente urbano, en el que porcentajes nada despreciables de su población trabajadora se encuentran ocupados en las manufacturas y en sector terciario o de servicios. Hoy, enormes cantidades de mujeres demandan empleos, tanto en el sector "formal"[1] como en el sector "informal".[2] Aun cuando el trabajo femenino a cambio de un salario no es algo nuevo, se ha convertido ahora en un fenómeno masivo. Las mujeres han aumentado su presencia en los merca-

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Occidente).

[1]Aquel en el que las empresas pagan impuestos, están registradas en sus respectivas cámaras y ofrecen cierta seguridad laboral y prestaciones a sus empleados y trabajadores.

[2]Conocido también como economía subterránea, caracterizada por dar abrigo a empresas con frecuencia clandestinas, que no proveen a sus trabajadores de prestaciones laborales pero que cuentan con otras características, tales como la flexibilidad tanto en sus jornadas y horarios de trabajo como en la relación entre el patrón y los trabajadores.

dos de trabajo —tanto urbanos como rurales— como resultado del crecimiento de la escolaridad femenina pero, también, como respuesta a la creciente pobreza producida por las transformaciones económicas y sociales de la última década. Las ciudades fronterizas han sido el escenario de la "maquilización", o el florecimiento de las empresas maquiladoras que dan empleo sobre todo a mujeres jóvenes, solteras y sin responsabilidades domésticas. Aun cuando el empleo de las mujeres jóvenes ha aumentado sustancialmente en este tipo de ocupaciones, las mujeres casadas, con hijos y pesadas cargas domésticas, han intensificado en todo el país su participación en los mercados de trabajo, sobre todo en el creciente empleo informal, a cambio de salarios bajos pero necesarios para las economías de sus hogares. Igualmente, son cada vez más las mujeres que cruzan la frontera norte de nuestro país y se integran a los circuitos migratorios y a los mercados de trabajo estadounidenses. La reunificación de las familias al norte del río Bravo, producto en parte de las leyes migratorias norteamericanas de 1986[3] y de los cambios que sobrevinieron tras la crisis de 1982 en México, se ha intensificado durante los últimos años. Sin embargo, las mujeres no sólo van a Estados Unidos a proveer a sus hombres y a sus familias de los servicios que tradicionalmente han ofrecido y hecho posibles con su trabajo. El aumento de empleos manuales "femeninos" en el sector de los servicios en estados como California (con todo y su actual recesión) y Texas, documentado en estudios realizados en aquel país, ha sido un factor importante en las decisiones femeninas de migrar hacia el norte. Los migrantes actuales incluyen cada vez más a los habitantes de las grandes ciudades, especialmente a jóvenes, para los cuales la entrada al empleo en el mercado de trabajo local se ha vuelto más difícil. Muchas economías domésticas y familiares incluyen entre sus fuentes de ingreso las remesas que envían los migrantes internacionales, y dependen de ellas para completar los ingresos obtenidos en los mercados de trabajo locales. Por supuesto dicha dependencia no llega al grado, ni alcanza la extensión, a que se llega en zonas tradicionalmente expulsoras de mano de obra y donde los flujos de migración internacional son ya viejos y consolidados, como es el caso de los pueblos de los Altos de Jalisco, y zonas rurales de Michoacán y Zacatecas.

[3]La IRCA (Immigration Reform and Control Act), conocida también como ley Simpson-Rodino, aunque tuvo como finalidad disminuir el número de migrantes mexicanos ilegales en Estados Unidos, intensificó la migración de hombres y mujeres, así como la reunificación de los núcleos familiares allende la frontera.

Dentro del campo de la antropología urbana se ha desarrollado una línea de investigación y análisis que, nutrida de los esfuerzos de antropólogos y de colegas de disciplinas afines (sociólogos, demógrafos y geógrafos urbanos),[4] profundiza en la organización social de los grupos domésticos, los hogares, que residen en las ciudades mexicanas. El concepto de grupo doméstico (hogar o unidad doméstica) es empleado en la literatura sobre el tema para referirse al conjunto de individuos, unidos o no por lazos de parentesco, que tienen una residencia común (viven en la misma casa), un consumo común (se sientan a la misma mesa) y que se organizan entre sí para mantener a una parte de sus miembros en el trabajo asalariado, mientras que otra parte de ellos se encarga de realizar las tareas no asalariadas pero sí de enorme importancia para la reproducción de los miembros del hogar. La combinación de estos elementos —corresidencia, consumo compartido y organización social para la reproducción— hace de los hogares grupos sociales. Si bien formados por individuos, los hogares o grupos domésticos no son simples agrupaciones de personas. Constituyen espacios sociales en los que se entablan relaciones y los miembros se organizan para el trabajo y el consumo, así como para el mantenimiento de las relaciones sociales extradomésticas, elementos que les permiten sobrevivir y reproducirse en el medio urbano. Aunque el concepto familia se diferencia del anterior por su referencia a la institución social formada exclusivamente por lazos de parentesco, es necesario mencionar que, en el caso de México y de muchas otras sociedades contemporáneas, el grupo doméstico incluye también —aunque no exclusivamente— relaciones familiares y de parentesco. Es decir, aunque pueden incluir a personas que no son parientes, la mayor parte de los hogares urbanos de México están formados por una pareja y su descendencia, o por uno de los dos padres (frecuentemente la madre) y sus hijos. Más aún, la mayor parte de los miembros del hogar que no forman parte del núcleo familiar (pareja e hijos) están emparentados con ellos por lazos sanguíneos o afinales (lo que conocemos como parientes de sangre y parientes políticos). Por esta razón, y para simplificar la lectura de este texto, aquí se

[4]Es necesario aclarar que los académicos que nos ubicamos en esta línea de investigación provenimos de distintas disciplinas de las ciencias sociales, de tal manera que se trata de un campo que se ha beneficiado de diversos tipos de análisis. Por otro lado, formamos parte de una comunidad académica internacional con la que mantenemos comunicación y relaciones de intercambio recíproco. Nuevas ideas que han surgido en otros países, especialmente aquellas provenientes de académicas feministas y de antropólogos, sociólogos, historiadores y geógrafos, han colaborado también en el cauce de los estudios realizados en México, y viceversa.

emplean tanto los términos familia como hogar para referirnos a los grupos o unidades domésticas, aunque en otros escritos y para fines analíticos hemos insistido en la necesidad de distinguir ambos conceptos, grupo doméstico y familia, para enfatizar la organización compartida de la reproducción y la corresidencia, en el primer caso, y los lazos de parentesco y relaciones familiares que sobrepasan el ámbito doméstico, en el segundo.

Aunque el énfasis de la mayor parte de los estudios se ha puesto en las familias de bajos ingresos, contamos ya con algunos análisis que se dedican al estudio de las características demográficas, sociales y de niveles de bienestar de otras categorías sociales urbanas (sectores medios, familias de empresarios). Sin embargo, tendremos que esperar todavía algún tiempo para que podamos abordar, con la misma seguridad con la que hablamos de la dinámica y la problemática de los hogares de los trabajadores y pobres urbanos, la vida doméstica de otros grupos y categorías. En este artículo nos centraremos, entonces, en los problemas de la organización social de las familias de bajos ingresos, o dicho de otra forma, en la organización social de la pobreza.

Algunos de los análisis realizados en nuestro país, y ante la necesidad de conocer más sobre los hogares y las familias que viven en las ciudades mexicanas, han profundizado en las características sociodemográficas de los hogares, así como en sus estructuras ocupacionales. Sobresalen aquellos que descubren los condicionantes del monto y tipo de trabajadores por familia y relacionan los aspectos sociodemográficos y los económicos que condicionan la participación de los individuos en el empleo y el trabajo fuera del hogar. Es decir, parten del estudio de la interrelación de aspectos demográficos tales como el tamaño, la composición de parentesco y el ciclo vital de los hogares,[5] para explicar la entrada y participación de los miembros del hogar al/en el mercado de trabajo, fenómeno éste que, sin duda, está ligado a las características de las familias y a lo que en ellas sucede. Los hogares, se ha planteado, son las instancias mediadoras entre el individuo y la sociedad y, hemos añadido, los espacios sociales

[5]Por ciclo doméstico entendemos el proceso de cambio y desarrollo del hogar, que empieza con la formación de la pareja, continúa con la aparición de la descendencia y termina con la muerte de los cónyuges. Es común tomar la edad de los cónyuges, especialmente la de la mujer, para identificar las distintas etapas: expansión, periodo durante el cual el hogar es joven y la reproducción biológica del grupo se lleva a cabo; consolidación o equilibrio, cuando hay un mayor equilibrio entre los trabajadores y los consumidores, y dispersión, etapa durante la cual los miembros salen para formar otros grupos domésticos.

amortiguadores del efecto de los rápidos cambios económicos y sociales, como los que presenciamos en México a lo largo de la década de 1980. Especial énfasis se ha puesto en entender los factores que condicionan el empleo femenino, prestando particular atención a las características de los hogares que producen ambientes más propicios para el trabajo realizado por mujeres, y los cambios que dichos condicionantes han tenido como respuesta a transformaciones y procesos de cambio de índole más general. La presencia de las mujeres en el trabajo realizado fuera de la casa ha sufrido algunos cambios en el transcurso de las últimas décadas. Durante la época de auge y crecimiento económico, la conocida en nuestro país como la etapa de la industrialización por sustitución de importaciones, el empleo creció. Las mujeres aumentaron su participación en el trabajo remunerado, especialmente en los servicios sociales, salud y educación, que crecieron como resultado del apoyo del gobierno federal a la consolidación de las instituciones proveedoras de dichos servicios. Era la etapa, también, en la que los niveles de escolaridad aumentaban para toda la población. Las mujeres con posibilidades de hacer carreras cortas y de alcanzar niveles "altos" de escolaridad (secundaria, comercio, cursos de enfermería, normal) pudieron tener acceso a los empleos "de cuello blanco", cuya oferta crecía, y su presencia en el trabajo remunerado como empleadas, secretarias, maestras y enfermeras aumentó durante los sesenta y los setenta. Eran, sobre todo, mujeres solteras y sin responsabilidades domésticas. La permanencia de estas mujeres en el mercado de trabajo dependía del matrimonio y el nacimiento de los hijos. Tan pronto contraían nupcias, se retiraban del trabajo asalariado y, por lo tanto, había una rotación de mano de obra elevada, dictada, sobre todo, por los ciclos de vida de estas mujeres. De acuerdo con los estudios realizados a nivel agregado, las mujeres con hijos, poco escolarizadas y con responsabilidades domésticas, tenían pocas posibilidades de participar en el empleo "formal", pero esas posibilidades se incrementaban cuando en sus hogares había otras mujeres adultas. Esto no quiere decir que estas mujeres no realizaran trabajo remunerado alguno. Las historias de vida de las mujeres maduras de los sectores populares urbanos muestran que, durante los sesenta y los setenta, se empleaban en trabajos informales o por cuenta propia para sacar a la familia adelante cuando se pasaba por periodos difíciles y críticos. La década de 1980 convirtió esos periodos críticos en una situación más permanente y forzó la intensificación del trabajo de los miembros de las familias para amortiguar la caída salarial y el deterioro de los ingresos. Fue entonces cuando la participación de las mujeres en el

empleo, cualquiera que éste fuera, pero sobre todo el de carácter informal y por cuenta propia, aumentó de manera poco conocida en la historia contemporánea de nuestro país. Mientras las tasas de empleo masculino se estancaban, las mujeres eran cada día más visibles en el trabajo. El empleo de mujeres del sector popular, casadas, con hijos pequeños y pesadas cargas de trabajo doméstico, se multiplicó, y sus ingresos se volvieron pilares importantes en la economía familiar.

Otra línea de investigación ha sido la de descubrir la lógica y la racionalidad económica de los distintos arreglos domésticos, o las estrategias de sobrevivencia y reproducción. Las familias se organizan para hacerle frente a la pobreza, de acuerdo con sus propias características y las edades de sus miembros, enviando a parte de éstos al trabajo asalariado, manteniendo a otra parte en el trabajo doméstico no remunerado y participando en las actividades de su barrio y de su ciudad en la medida en la que esto les convenga. Estos arreglos hacen posible que la gente viva y se reproduzca en el marco general de pobreza en el que viven las grandes mayorías urbanas de nuestro país. Con este punto de partida, se ha enfatizado el carácter contradictorio de la unidad doméstica. Se ha planteado la necesidad de integrar, como parte de una misma realidad y en un mismo análisis, las "estrategias" domésticas y familiares de sobrevivencia y reproducción con los conflictos y el enfrentamiento de los intereses individuales y los más colectivos o familiares. El hecho de que el hogar sea la unidad social donde se organiza la reproducción no implica, necesariamente, que dicha organización se dé en armonía y en un ambiente libre de conflictos. Es necesario profundizar en la problemática contradictoria del hogar —la coexistencia de relaciones afectuosas, solidarias y de relaciones de poder, de dominación y subordinación— para entender con más precisión la interrelación del conflicto y de la unión en el marco de la reproducción.

En la tarea de entender la organización social de los hogares y las familias urbanas han surgido varias interpretaciones y discusiones entre los distintos puntos de vista. Una de las polémicas más interesantes, y de implicaciones teóricas importantes, se sitúa en la discusión de la naturaleza segmentada o dividida de los mercados de trabajo y propone la existencia y formación de distintos grupos dentro de la clase trabajadora. Ante el crecimiento notable de actividades y ocupaciones conocidas como "informales", y su coexistencia con sus contrapartes "formales", se ha planteado que, aunque intrínsecamente relacionadas, producen dos tipos sociales distintos. En este caso estaríamos hablando de distintos tipos de trabajado-

res y de familias obreras, de acuerdo con su inserción ocupacional dentro de un sector u otro. Así, mientras que algunos estudios afirman la existencia de dos subclases (una formada por los trabajadores del sector moderno, privilegiados y bien pagados, y la otra por los trabajadores de ocupaciones mal remuneradas y de ínfima productividad), otros han mostrado la existencia de una sola clase trabajadora, unida por la heterogeneidad ocupacional de los hogares y por los flujos de movilidad laboral que caracterizan a los mercados de trabajo de nuestras sociedades urbanas. Los estudios de esta última posición se basan en el hecho de que las familias urbanas del sector popular en México están caracterizadas por una fuerte heterogeneidad ocupacional (tienen miembros que trabajan en ambos sectores y en distintas ocupaciones) y, por lo tanto, no pueden clasificarse como formales o informales. Enviar a sus miembros a distintas ocupaciones es resultado de las características de sexo y edad de sus miembros: hombres y mujeres, adultos, viejos y niños, así como distintos niveles de escolaridad. Pero es resultado, también, de una estrategia ocupacional que popularmente se conoce como "no poner todos los huevos en la misma canasta". La existencia de diversos tipos de trabajadores en una misma familia constituye un seguro de desempleo, ya que asegura —hasta cierto punto— parte del ingreso familiar, aunque alguno de los miembros trabajadores deje de percibir su salario. Ahora bien, los ingresos domésticos, o lo que ingresa a los hogares con las contribuciones de todos los miembros que trabajan, varían con el tiempo y dependen sobre todo del número de trabajadores que hay en los hogares. Hemos encontrado que los que tienen un menor número de trabajadores son más pobres, tanto en términos generales como si se consideran los ingresos *per capita*. Éstos son, además, los hogares jóvenes o en plena etapa de expansión de sus ciclos domésticos. Cuando los hijos crecen y se pueden incorporar al mercado de trabajo, los niveles de ingreso aumentan considerablemente. De esta manera, los hogares que cuentan con un mayor número de trabajadores son frecuentemente hogares más viejos y son los que presentan niveles más altos de ingreso y de bienestar (cuentan con mejores viviendas, tienen una dieta más completa, y tienen acceso más fácil a los servicios de salud y educación). Los distintos niveles de ingreso han sido motivo de discusión. Algunos estudiosos, cuyos análisis son de corte sincrónico, los asocian con la existencia de distintas subclases o estratos obreros. Otros, no contentos con el análisis transversal, hurgan en las historias familiares y domésticas para dar cuenta de la vida privada a lo largo de los ciclos de desarrollo familiar. Al hacer esto, relacionan los niveles diferenciales de in-

gresos de los hogares con características económicas y sociales que se observan en las distintas etapas del ciclo doméstico —unas más difíciles que otras, con condiciones y características que producen mayor pobreza— y con las distintas combinaciones ocupacionales y la existencia de distintos tipos de trabajadores en el hogar. Desde esta segunda perspectiva se ha argumentado a favor de la homogeneidad social de la clase trabajadora, ya que no se trata de distintos subgrupos de la misma sino de distintas etapas, con condiciones económicas y niveles de ingresos distintos, por las que las familias de clase trabajadora pasan a lo largo de sus ciclos de desarrollo. Es decir, las familias de los trabajadores urbanos en México transcurren por un ciclo de desarrollo con distintas etapas caracterizadas por niveles de bienestar y de pobreza diferentes. Cuando la familia es joven y los hijos son pequeños, cuenta con pocos miembros capaces de devengar ingresos. Como con el paso del tiempo las necesidades de consumo van creciendo, y la pareja se encuentra en proceso de adquirir vivienda, equipo y enseres domésticos, los ingresos totales y *per capita* son bajos. A diferencia de la familia joven, la que se encuentra en una etapa posterior muestra índices de mayor bonanza. La diferencia fundamental radica en el número de trabajadores, que en esta etapa se incrementa considerablemente, y se refleja en el hecho de que los ingresos y consumo totales y *per capita* aumentan de manera significativa. Pero no se trata de distintos tipos de familias. Se trata de una sola, la familia trabajadora, cuya economía está en gran medida moldeada por su ciclo doméstico y por la necesidad de hacer uso flexible de sus propios recursos —básicamente mano de obra— para suplir los recursos que la sociedad en su conjunto les ha negado: salarios dignos, servicios sociales efectivos, por mencionar sólo los más importantes.

Los estudios que sobre estos temas se han realizado, aunque enfatizan algún problema de análisis particular, confluyen en un conjunto de elementos que han enriquecido nuestro conocimiento sobre la familia y sobre la organización social de los hogares de escasos recursos. Todos, o la gran mayoría, están interesados en desenmarañar la madeja de la reproducción, y en ir elaborando, con su hilo, tejidos varios que nos hablen de la vida privada y sus complejas relaciones sociales, fenómenos que forman parte de procesos sociales más amplios. En efecto, la vida doméstica y privada es el escenario en el cual, a través de su interacción con el mercado de trabajo y otras instituciones sociales (grupos familiares, parentelas, iglesia, asociaciones de vecinos y partidos políticos), no sólo se lleva a cabo la reproducción biológica de la población, sino que se ges-

tan patrones de organización social que son claves para entender fenómenos tales como la participación en los mercados laborales, los movimientos migratorios, el acceso diferencial por género al empleo y al consumo, etcétera.

Viejos modelos, nuevos paradigmas

Los resultados que de este tipo de estudios han surgido en las últimas dos décadas constituyen un conjunto de ideas y reflexiones que nos han llevado a replantear viejos modelos. En primer lugar, hablaremos aquí de los elementos que tenemos para hacer una crítica y un replanteamiento del modelo de la familia del trabajador urbano concebida como nuclear (tipo de estructura social caracterizada por una pareja y sus hijos, o la unidad familiar conyugal y su descendencia), y que vive del salario masculino. Este modelo, aunque ya viejo, figura aún entre las ideas que se tienen sobre los hogares del mundo urbano-industrial contemporáneo, y constituye una síntesis poco precisa de algunos factores que forman parte de la realidad familiar y doméstica, mientras que esconde muchos otros que nos pueden ayudar a avanzar en el conocimiento sobre estas unidades sociales. Los elementos que aquí se expondrán para llevar a cabo la crítica de este modelo se refieren a lo que se conoce como la estructura doméstica, la división del trabajo dentro del hogar, el intercambio social y la confrontación de intereses individuales en el marco de la unión y solidaridad doméstica (la colaboración de los miembros del hogar), o la naturaleza contradictoria del grupo doméstico, cuyos análisis han mostrado patrones sociales y arreglos económicos mucho más complejos que los que el modelo nos sugiere.

Estructuras domésticas. Respuestas flexibles

Gracias a que buena parte de los estudios han explorado (algunos) y profundizado (otros) en la estructura y composición de los hogares, tenemos suficiente información para demostrar "la relatividad de la estructura". La estructura de los hogares, definida por las relaciones sociales y los lazos que existen entre sus miembros, es dinámica y experimenta cambios a lo largo del desarrollo del ciclo doméstico. Hablaremos aquí de hogares

nucleares, formados por una pareja y su descendencia; hogares extensos, integrados por un hogar nuclear y algún o algunos miembros que no son parte del núcleo conyugal pero que no forman entre sí otro núcleo conyugal; hogares compuestos, integrados por más de un núcleo conyugal; hogares encabezados por mujeres, formados por una mujer y sus hijos, y hogares unipersonales. Todos éstos constituyen tipos de estructuras domésticas que existen en las ciudades contemporáneas.

Así como la estructura cambia con el tiempo a lo largo de los ciclos domésticos, es también propensa al cambio como una respuesta a transformaciones externas al hogar. Los hogares extensos pueden aumentar su presencia en las ciudades ante problemas de escasez de vivienda, así como ante la necesidad de incorporar miembros hábiles a la estrategia doméstica de generación de ingresos. Lo nuclear y lo extenso (por no hablar de características más complejas, como los hogares compuestos, o de combinaciones más simples pero menos frecuentes, como los hogares unipersonales) no constituyen estructuras domésticas fijas. Se trata, más bien, de respuestas sociales que se gestan dentro del hogar y que, como tales, cambian y son de naturaleza dinámica. Tanto los estudios que se han inclinado por averiguar las características sociodemográficas y ocupacionales como los estudios sobre la dinámica doméstica (los procesos internos de cambio) y las estrategias de sobrevivencia, han mostrado que los grupos domésticos nucleares y los extensos no son entidades sociales separadas. De igual manera, los estudios que durante la última década se dedicaron a la evaluación del impacto del deterioro económico sobre el bienestar y la organización social de los hogares de bajos ingresos pudieron constatar la condición de *respuesta* de estos distintos arreglos sociales. Durante esos años se observó que se había dado un incremento considerable de los hogares extensos, ante las mayores dificultades para encontrar vivienda barata, y como un mecanismo, una "estrategia", para compartir los gastos y aumentar el número de trabajadores asalariados. El hogar extenso es un hogar más flexible, ya que normalmente quien se anexa a un hogar nuclear y lo convierte en uno de tipo extenso es un individuo (o varios) adulto y capaz de participar en los arreglos domésticos de trabajo, ya sea como trabajador asalariado o en la producción de bienes y servicios de consumo doméstico. Entre los hogares encabezados por mujeres, por ejemplo, es muy común encontrar hogares extensos. En estos casos, el miembro adicional desempeña un papel muy importante, brindando un poco más de seguridad al hogar formado por una mujer sola y sus hijos, además de su colaboración en la estrategia de generación de ingresos.

Aunque es común asociar los hogares extensos con grados más elevados de pobreza, los estudios recientes han mostrado que esto no es necesariamente cierto. De hecho, hay evidencias de que los hogares extensos están más capacitados para defender sus patrones de consumo en épocas de inflación y de rápido cambio económico, y para aumentar sus niveles de ingresos. Por consiguiente, se ha observado que los hogares extensos, grandes y con un número elevado de trabajadores, disfrutan de mayor bienestar que los hogares nucleares, pequeños y con un número reducido de generadores de ingresos. Aun cuando la mayor parte de los hogares urbanos es de estructura nuclear, no se debe menospreciar la presencia de hogares con distintas estructuras domésticas, sobre todo cuando los estudios recientes nos han mostrado el aumento relativo de los hogares extensos y los uniparentales, también conocidos como hogares encabezados por mujeres.

Estrategias múltiples y colectivas

La investigación sobre hogares y organización doméstica ha tenido en la mira de la discusión la sobrevivencia y la reproducción material y social de la población urbana de escasos recursos. La inquietud inicial giraba en torno a los elementos que hacen posible que los sectores urbano-populares sobrevivan con muy bajos salarios y muy escaso apoyo del Estado. Ante la inexistencia de un "Estado de bienestar", era claro, desde un principio, que la gente tenía la tarea en sus manos, "se las arreglaba". Aun cuando se le atribuía una gran importancia a las relaciones sociales como generadoras de bienestar y de ayuda mutua, había muchas dudas respecto a la división del trabajo que se gestaba en los hogares, a la participación de las mujeres en el empleo asalariado y en otro tipo de trabajos que generan ingresos y/o producen bienes y servicios, al papel de los hijos y de las hijas, cuando son niños así como durante la juventud, a los mecanismos y estrategias familiares, por sólo mencionar algunas. Fue así como, durante los años ochenta, se realizaron investigaciones y estudios sobre la organización social de las familias de bajos ingresos. Resultaba crucial tomar a la unidad doméstica —al hogar— como unidad de análisis, ya que se partía del supuesto de que constituía el escenario de una serie de patrones sociales y de trabajo, acomodos y reacomodos, "estrategias" (con todo y las críticas que se le hicieron a ese término), que eran los que finalmente hacían posible la sobrevivencia en el contexto de mercados de trabajo

urbanos caracterizados por los bajos salarios de los trabajadores. Es decir, el ingreso o salario de un solo individuo (fuera el del jefe varón o de cualquier otro miembro) era insuficiente para cubrir las necesidades de los miembros de una familia, y mucho más lo era la contribución que el jefe varón aportaba al gasto familiar. En efecto, los análisis detallados de los patrones de consumo mostraron que las contribuciones de los hombres jefes de familia eran insuficientes para cubrir los gastos mínimos de consumo (alimentación y gastos en vivienda). Por lo tanto, había otras fuentes de ingresos que era necesario conocer. Forzosamente encontraríamos, como lo constatamos en los diversos estudios, unidades domésticas de ingresos monetarios múltiples, es decir, con más de un miembro remunerado. Pero tampoco los salarios eran el único elemento que garantizaba la sobrevivencia de la población urbana de escasos recursos. Averiguar esos otros medios, o la organización social y económica que hace posible que la gente viva y se reproduzca con bajos, en verdad bajos, ingresos, se convirtió en el objetivo central de algunas investigaciones; se los bautizó después "los recursos de la pobreza". Los estudios mostraron que los recursos, y el manejo que de ellos se hace, se encontraban y se daban en el marco de la familia y del hogar. Mostraron también que la gente sobrevive gracias a la suma de los esfuerzos individuales de aquellos que forman parte del grupo doméstico, es decir, a un esfuerzo colectivo. De esta manera, el hogar o grupo doméstico constituye no sólo una unidad en términos puramente técnicos (que sirve para facilitar la recopilación de datos de los que viven en la casa, como un procedimiento meramente censal) sino que constituye una unidad social en la que se gestan prácticas, arreglos y procedimientos que tienen como fin la sobrevivencia física y social de la población urbana de bajos ingresos. Entender el funcionamiento y las contradicciones de los grupos domésticos constituye un avance considerable en el conocimiento de procesos sociales esenciales —como la reproducción de la fuerza de trabajo y la reproducción de las relaciones sociales más amplias— y la participación diferencial, según género y edad, de los individuos en dichos procesos.

Contamos con evidencias abundantes para afirmar que el consumo básico de los miembros del grupo doméstico no se cubre con lo que proviene de los ingresos de los jefes varones del hogar. Estos hallazgos hacen necesario incluir en el análisis los demás ingresos monetarios que provienen del trabajo de otros miembros. El trabajo asalariado de las mujeres y de los hijos es un elemento sumamente importante para la sobrevivencia de la población urbana de bajos ingresos. Ante la insuficiencia de los ingresos

masculinos de los jefes del hogar, es necesario contar con un número mayor de generadores de ingresos monetarios. El quién participa en el mercado de trabajo depende de la estructura y composición doméstica y de la etapa del ciclo doméstico en la que el hogar se encuentre, ya que estos elementos tienen un fuerte impacto en el número y tipo de trabajadores disponibles (la mujer jefe, los hijos e hijas, o algún otro individuo corresidente). Si bien es importante enfatizar la relevancia del ingreso que proviene de los salarios por los cuales se intercambia el trabajo en el mercado, el hogar es un espacio en el que se gestan patrones de trabajo mucho más complejos. Cantidades muy importantes de trabajo se destinan a la elaboración y producción de bienes y servicios para el consumo de los que ahí viven. Con frecuencia esta producción se destina a la venta en pequeño y al intercambio entre los parientes, vecinos y amigos.

Redes sociales

Pero el intercambio recíproco no incluye tan sólo artículos que van y vienen, sino también la ayuda mutua y el intercambio de servicios. La importancia de estos elementos —las redes sociales— para la sobrevivencia de los pobres urbanos fue descubierta, para el caso del México urbano, por un estudio, ya clásico, realizado en una barriada de la ciudad de México en la primera mitad de los setenta. Estudios posteriores han enfatizado esta importancia y han constatado la validez de los planteamientos. Algunos otros estudios han cuestionado la importancia económica del intercambio social para la sobrevivencia de los habitantes urbanos, pero su procedimiento ha sido el de sacar de su contexto a las formas particulares que el intercambio social adoptaba en el estudio original, deseando encontrar esas mismas formas en contextos urbanos y laborales totalmente distintos veinte años después. Aunque sin duda la polémica continuará, son abundantes los estudios que nos hablan de los individuos y de sus grupos domésticos como actores y entidades profundamente sociales y en constante interacción con otros individuos, agentes e instituciones con los cuales se entablan redes de relaciones sociales. Los hogares no viven aislados, aun cuando se trate de hogares urbanos de las grandes metrópolis. En Guadalajara se tuvo la oportunidad de probar la validez de los planteamientos sobre las redes y el intercambio recíproco a través del análisis de grupos domésticos que, por circunstancias particulares, estaban incapacitados para entablar relaciones simétricas, en un contexto de igualdad

social y económica. La pobreza extrema de estos hogares nos llevó a plantear que, en efecto, el aislamiento social es fuertemente castigado y que es necesario reconocer y reconsiderar las relaciones sociales como fuentes de ingresos, en un sentido amplio. Igualmente, hemos encontrado que el aislamiento social es un fenómeno que se suma a la mayor pobreza (bien documentada en la literatura) en la que se encuentra la mayor parte de los hogares encabezados por mujeres (sin jefes varones). Los bajos salarios que estas mujeres obtienen en mercados laborales segmentados por sexo son sin duda la causa principal de la extrema pobreza que las caracteriza a ellas y a sus hogares. Pero es necesario considerar también que las mujeres jefas de hogar con frecuencia carecen del tiempo y de los recursos para mantener "en uso" sus relaciones sociales. Se ha sugerido que forman parte de redes sociales en las que hay sobre todo mujeres como ellas. Si bien estos espacios sociales proveen a las mujeres de apoyo moral y de un ambiente en el que hay poca o nula crítica social por su condición de madres solteras o abandonadas, no proporcionan elementos que les ayuden a salir de su pobreza extrema. Muchas de estas mujeres habían dejado de ver a sus familiares cercanos (hermanos, tíos, etcétera), quienes vivían en mejores condiciones económicas que ellas, porque "les daba pena sólo recibir". Esto nos lleva a plantear que el intercambio de bienes y servicios, el intercambio social, no se da solo, ni es intrínseco a la condición del individuo como ente social. Las distintas características de los individuos que practican el intercambio social, así como las condiciones sociales y económicas en las que se encuentren, imprimirán su sello en el intercambio y en las relaciones sociales que mantienen con sus iguales y con sus no iguales. El intercambio social requiere una buena carga de trabajo y tiempo para entablarlo y mantenerlo. Aunque bien se lo ha considerado un recurso en sí mismo, requiere otros para poder ponerse en práctica. Ahora bien, son sobre todo las mujeres las que invierten buena parte de su tiempo y de su trabajo en el proceso de "engrasar y mantener en marcha" la maquinaria social del intercambio. Aunque este trabajo, al igual que el invertido en la producción y transformación de productos en bienes consumibles —el trabajo doméstico—, no es considerado socialmente como trabajo, es necesario reconocerlo y reconsiderarlo.

La implicación de estas consideraciones para el replanteamiento del modelo que nos precedió es la necesidad de repensar la noción de trabajo en el marco de la reproducción. La reproducción de la clase trabajadora (un elemento crucial e insustituible para la reproducción social) no está totalmente garantizada por los salarios que se obtienen en el trabajo

remunerado, ni por aquel que proviene del trabajo masculino. Esto tiene enormes e importantes consecuencias teóricas que tendrán que ser tomadas en cuenta en la elaboración de nuevos modelos y paradigmas, especialmente en lo que concierne a la producción del sustento o de la sobrevivencia, al papel de las mujeres en dicha producción, a la reproducción de las estructuras de clase y al lugar que ocupa el salario en la reproducción de la fuerza de trabajo. La introducción de la variable género[6] en los análisis y en la discusión, así como el énfasis hecho en las estrategias domésticas y en el ciclo doméstico, han sido cruciales para entender los patrones de reproducción. Asimismo, se ha empezado a comprender que dichos patrones de reproducción inciden sobre el proceso de formación de clase y no están de ninguna manera separados de los procesos que tienen lugar en el ámbito del trabajo y de otras esferas de la vida social. Se puede decir que se trata de la consolidación de una corriente de estudios que aborda la dialéctica producción-reproducción, de creciente valor heurístico y explicativo.

El enfoque que enfatiza la pérdida de las capacidades "productivas" de la unidad doméstica familiar cuando ésta se integra a un contexto urbano-industrial tiene que ser también repensado a la luz de los hallazgos de las investigaciones recientes, que subrayan la multiplicidad de actividades sobre las que se edifican la sobrevivencia y la reproducción y, al hacerlo, proponen nuevos y más amplios usos de conceptos tales como *trabajo, ingreso* y *producción*. Esto nos lleva a que la predicción, proveniente de algunas posturas marxistas ortodoxas, que augura la desaparición de la familia y de los grupos domésticos como instituciones sociales cruciales para la reproducción, ha sufrido un estrepitoso fracaso. Ninguna otra institución social ha probado como la familia su eficacia en la combinación de la procreación con la socialización, el trabajo asalariado con el trabajo del hogar y la educación con la transmisión de valores y normas culturales que forman parte de la reproducción. La producción no sólo requiere la organización social que garantiza la reproducción de la fuerza de trabajo sino que, muchas veces, está directamente ligada a ella. Pensemos tan sólo en la producción doméstica, o maquila, que miles de mujeres realizan en sus casas —en espacios y tiempos domésticos— con la ayuda de sus hijos y de otros miembros del hogar, en muchas ciudades e incontables pueblos y rancherías de nuestro país.

[6]Por diferencias de género se entiende, en contraste con sexo, las diferencias socialmente construidas entre hombres y mujeres, la diferencia biológica convertida en desigualdad social.

La naturaleza contradictoria de la unidad doméstica

El énfasis hecho en la unidad económica y social de las familias y en la interdependencia de los miembros de dichas unidades no debe suponer un ambiente social armónico y justo para todos los miembros del hogar. Así como la familia es el espacio social de la sobrevivencia, donde se gestan las prácticas y estrategias de sobrevivencia y reproducción, es también un espacio social que da lugar a relaciones desiguales de dominación y subordinación. Las investigaciones han mostrado que las relaciones desiguales dentro del hogar siguen dos ejes básicos: el del género y el de la generación, de tal manera que las mujeres y los niños constituyen los miembros más subordinados, con menor autoridad y más difícil acceso a los bienes y recursos disponibles, al mismo tiempo que son elementos muy importantes en la generación de ingresos y de recursos para la sobrevivencia familiar. Por otro lado, la confluencia de intereses no siempre se logra, de tal manera que los intereses individuales pueden chocar (cosa que de hecho sucede con relativa frecuencia), y los intereses individuales no siempre coinciden con los colectivos, los que tienen como fin el bienestar colectivo de la unidad doméstica. Quizá sean los intereses femeninos, especialmente los de las mujeres adultas, madres y con responsabilidades domésticas, los que estén asociados con mayor frecuencia con los intereses colectivos, aquellos de la unidad doméstica. Las prioridades de las mujeres están casi siempre relacionadas con el bienestar de los hijos, que depende del bienestar del grupo doméstico y de la capacidad de este último de generar ingresos. Aun cuando los recursos resulten escasos, las mujeres tienden a destinarlos a la alimentación, la educación y la ropa y el calzado de los hijos, así como a los gastos en vivienda. De hecho, los análisis que sobre los patrones de consumo se han realizado han mostrado que los hogares encabezados por mujeres, aunque más pobres, están caracterizados por un consumo de alimentos más elevado (tanto en términos generales como *per capita*). Estos elementos influyen para que, en los hogares encabezados por mujeres, la confrontación entre los intereses individuales y los colectivos sea menos severa. Las mujeres jefas del hogar, por lo menos mientras los hijos son pequeños y no son aún capaces de manifestar sus intereses individuales, llevan la dirección del hogar de manera menos conflictiva, destinando el dinero a los gastos que ellas consideran prioritarios: los que se asocian con el bienestar de los hijos y del hogar.

Muchas páginas se han escrito para documentar las relaciones desiguales entre los géneros, tanto en los espacios del trabajo asalariado como en el espacio doméstico. La investigación sobre hogares y organización doméstica en Guadalajara no sólo recolectó material empírico para documentar el papel subordinado de las mujeres en sus hogares, y la violencia con la que los hombres ejercen su autoridad y su dominio, sino que propuso la necesidad de un modelo analítico que contrapunteara las estrategias de sobrevivencia y la racionalidad de la adaptación de los individuos y sus familias al medio urbano, con la negociación y el conflicto entre intereses individuales *vs.* intereses colectivos, las relaciones desiguales dentro del hogar y las relaciones de solidaridad y afecto.

El cambio y la unidad doméstica. Fuerzas internas y externas

Resulta de crucial importancia constatar que las familias no son estáticas y que se encuentran en constante proceso de cambio. Las investigaciones han puesto en evidencia la flexibilidad inherente en las estrategias de sobrevivencia y reproducción de los hogares de bajos ingresos. Esta flexibilidad quiere decir, ante todo, capacidad de cambio en el uso de los recursos y capacidad de respuesta de las unidades domésticas ante la escasez; en otras palabras, el uso flexible de los recursos domésticos y familias existentes en el contexto de pobreza en el que viven las mayorías de nuestro país. La capacidad de hacer uso de la mano de obra femenina e infantil, por ejemplo, en un momento en el que se necesita incrementar el trabajo asalariado y el número y monto de los ingresos, es una muestra de la flexibilidad o elasticidad que caracteriza a los grupos domésticos del sector popular. Las estrategias o mecanismos encaminados a obtener ingresos y a reproducir al grupo doméstico son, pues, dinámicos y flexibles y están —deben estar— en constante cambio. Pero además de esta dinámica, intrínseca a las estrategias de sobrevivencia y reproducción, hemos identificado dos fuentes de transformación que se imponen a las familias y condicionan cambios en las características sociodemográficas, en la división del trabajo y, en general, en la organización social de los hogares. Una de esas fuentes de cambio es de naturaleza interna y la otra proviene de las transformaciones que tienen lugar fuera del hogar.

Cambios generados por el desarrollo del hogar a lo largo del ciclo doméstico

Los estudios realizados han mostrado claramente la existencia de un ciclo de desarrollo por el que transitan los hogares a lo largo de su existencia. El análisis de dicho ciclo ha identificado varias etapas, mencionadas ya en este escrito, con diferentes características sociodemográficas (tamaño, estructura y composición de parentesco), en el número de trabajadores y en la relación de trabajadores/consumidores, con implicaciones de tipo económico importantes. En general, podríamos hablar de un proceso inicial de severas presiones económicas durante los primeros años del ciclo, o la etapa de expansión, caracterizado por un desequilibrio entre los consumidores y los generadores de ingresos. Ese proceso se invierte y el grupo doméstico mejora sustancialmente sus niveles de ingresos en la etapa que hemos llamado de consolidación o equilibrio, en la que hay un mayor balance entre el consumo y los ingresos, para, durante la última etapa (dispersión) volver a empobrecerse de manera importante, ya que los miembros mejor remunerados (en este momento los hijos) se han ido y los jefes, en su condición de viejos, reciben remuneraciones más bajas en el mercado de trabajo. Los análisis del ciclo doméstico han estado fuertemente influidos por la perspectiva que enfatiza los aspectos económicos (y no tanto biológicos) de la familia, y sus distintos componentes expresados en unidades de consumidores y de trabajadores en las distintas fases del desarrollo familiar. Según este enfoque, el grupo doméstico constituye una unidad completamente distinta en sus diferentes etapas, de acuerdo con su fuerza de trabajo, las necesidades de sus miembros y la relación consumidores/trabajadores. En el caso del estudio de hogares del sector popular tapatío, el análisis de las distintas etapas del ciclo doméstico nos capacitó para entender las diferencias de ingresos y bienestar económico entre los hogares de trabajadores de Guadalajara como resultado de este proceso interno de cambio que un análisis sincrónico hubiera asociado con la existencia de estratos distintos de la clase trabajadora.

Cambios generados por presiones y transformaciones externas al grupo doméstico

Aunque los grupos domésticos no son un simple reflejo del mundo exterior y su capacidad de gestión y de acción ha sido enfatizada en numerosas ocasiones, los cambios en el mercado de trabajo, en los precios de

los productos a los que se tiene acceso en el mercado de bienes y servicios y, en general, los cambios de la economía extradoméstica, tienen un fuerte impacto en la economía y en la organización de las familias. Aquél no sólo se produce en los niveles de ingresos y de bienestar material de los hogares, sino que también se dan transformaciones en la división del trabajo doméstico y en los patrones de organización social de los hogares. El ejemplo más reciente y de los más claros a este respecto en la historia contemporánea de México lo tenemos en el periodo conocido como los años de la crisis económica, que tuvo lugar durante la década de 1980. Ante la inflación y el deterioro de los salarios reales, el creciente desempleo y el estancamiento del empleo, las unidades domésticas reaccionaron con una serie de ajustes tanto en su estructura y división del trabajo como en sus patrones de consumo. Los hogares aumentaron su tamaño y su número de trabajadores asalariados; las mujeres adultas y los varones muy jóvenes fueron los que más aumentaron su presencia en el trabajo asalariado; los grupos domésticos extensos se incrementaron y los patrones de consumo fueron modificados para adecuarse al mayor empobrecimiento. Podemos hablar de una reestructuración doméstica consistente, de manera primordial, en una intensificación del trabajo, en el crecimiento del trabajo femenino e infantil, en el aumento de la dependencia mutua de los miembros del hogar, y en la también intensificación de las contradicciones domésticas. Hemos enfatizado el éxito relativo de dichas medidas ya que protegieron los niveles domésticos de ingresos (considerados todos los ingresos del hogar) de la caída estrepitosa que sufrieron los ingresos individuales. Si bien antes de la crisis planteamos la existencia de recursos con los que cuentan los hogares de bajos ingresos monetarios para enfrentar la pobreza, la crisis de los ochenta nos dio la oportunidad de constatar la eficacia de esos recursos. La flexibilidad en el uso del tiempo y del trabajo de los miembros del hogar, y la elasticidad del consumo, fueron elementos importantes de las respuestas populares ante la crisis. Los recursos son manipulados no sólo para sobrevivir durante las épocas relativamente estables sino, también, para amortiguar el impacto de los cambios externos. Las transformaciones y cambios socioeconómicos como los que tuvieron lugar durante los años de la década pasada, aunque afectan sin duda a la población de bajos ingresos, no resultan del todo ajenos a su experiencia. Podríamos incluso afirmar que los individuos que forman parte de los sectores populares, los pobres urbanos, tienen una larga experiencia y trayectoria en el manejo de recursos escasos o, dicho de otra forma, cuentan con una serie de recursos que les permiten

enfrentarse a la pobreza. El no poder acceder al mercado de bienes y servicios a causa de la inflación galopante del principio de los ochenta no fue del todo nuevo para ellos, de tal manera que los mecanismos que pusieron en marcha constituyen elementos bien conocidos, presentes en su historia, consolidados en su acervo de herramientas y conocimientos, elementos de su cultura.[7] Las historias de los grupos domésticos dan cuenta de sucesivas crisis y de los elementos que los capacitaron para sobrellevarlas. El trabajo femenino figura entre los principales mecanismos que los hogares han puesto en práctica para salir de las dificultades económicas en las que se encuentran los hogares, ya sea por problemas de desempleo, de deterioro salarial, de alcoholismo de los hombres o de incumplimiento del rol de proveedor de los maridos o de los padres. Las mujeres, eternas trabajadoras, presentes siempre en el trabajo asalariado y en la carga doméstica, responden por sus hogares, y sus respuestas, aunque privadas, son eminentemente respuestas sociales encaminadas al logro de la sobrevivencia y la reproducción.

Reflexiones metodológicas, límites y alcances

La antropología, tradicionalmente, ha estudiado a "el otro". Involucrarse en la realidad de ese otro, durante un periodo definido de tiempo, constituye una manera de hacer trabajo de campo. Vivir (la mayor parte de las veces) en la ciudad en la que se recopila la información, y al mismo tiempo donde se asienta la institución a la cual se pertenece, donde se escribe y donde vive la familia del etnógrafo es, sin duda, otra forma de hacer etnografía. La diferencia no radica tan sólo en el tiempo dedicado a realizar entrevistas o recorridos de observación. Se trata de una diferencia mucho más sutil y al mismo tiempo mucho más trascendente. El primer tipo de trabajo de campo (que fue la manera en la que se nos instruyó en las prácticas etnográficas y en los semestres de campo cuando éramos estudiantes universitarios) nos permite deslindarnos de nuestra realidad, de nuestras relaciones sociales, de nuestras familias y de los compromisos acumulados en el escritorio de casa. Se dedica uno, pues, a ser etnógrafo, actividad que no deja de tener su encanto, y a descubrir las formas de vida,

[7]No se trata de una cultura de la pobreza "a la Lewis", en la que la cultura lleva a la pobreza. Se trata, más bien, de una cultura que les posibilita enfrentar la pobreza.

las actividades económicas y las costumbres y significados de ritos sociales y patrones culturales. Pertenecer a otro mundo ayuda, sin duda, a detener la atención en las particularidades que la etnografía busca plasmar en un diario de campo y analizar y explicar después en un texto científico. Por más observación participante que se realice, es una observación realizada desde fuera, con el ojo del etnógrafo, hacia adentro, al mundo de "el otro". Así, íbamos y volvíamos de las aulas universitarias al campo, con diarios repletos de cuanto se escuchaba, se observaba y, muchas veces, de lo que se intuía. Quizá porque la antropología urbana no estaba de moda, o quizá porque en aquel tiempo —los setenta— era más importante comprometer los intereses de los futuros antropólogos con la tarea de entender al campesino mexicano, pocas veces, muy pocas, "el campo" fue un barrio popular de la gran ciudad, o un asentamiento urbano de clase media. Los que al final de los setenta y principios de los ochenta quisimos convertir a la ciudad en nuestro campo, tuvimos que hacerlo de manera mucho menos estudiada y ortodoxa. En numerosas ocasiones hemos tenido que improvisar e incluso coquetear con las herramientas de otras disciplinas, no sin ganarnos críticas por no hacer lo que los antropólogos deben hacer, y por intentar hacer aquello para lo cual no fuimos entrenados (el análisis cuantitativo, el diseño de muestras, la aplicación de cuestionarios, etcétera). La ciudad, y el estudio de los fenómenos urbanos, ha sido un reto para los antropólogos. La diversidad que impone la urbe (de ocupaciones, de actividades. . .) rebasa la capacidad de generar información de las técnicas y herramientas tradicionalmente antropológicas. Ante esta dificultad, bien podríamos reaccionar tomando un pequeño barrio como universo de estudio, convirtiéndolo en "la comunidad" o la localidad de análisis. Ésa, sin embargo, sería una manera parcial de estudiar la ciudad, y requeriríamos muchos estudios y muchos antropólogos dispersos en muchos barrios o comunidades urbanas para lograr captar la diversidad urbana y entenderla en toda su complejidad. Tarea un tanto descabellada, ya que cada antropólogo tendría seguramente un interés específico y analizaría fenómenos y problemáticas específicos. Las investigaciones realizadas en Guadalajara durante ya toda una década han mostrado la utilidad de hacer uso de herramientas que provienen de la sociología y la demografía para captar la diversidad y obtener un número amplio de individuos y familias entrevistados (si bien no necesariamente "representativos"). Sin embargo, no podríamos quedarnos en el terreno de la muestra, el cuestionario y el análisis cuantitativo. Hemos propuesto la necesidad de seguir haciendo uso de nuestras herramientas tradicionales para poder entender la manera

en que funcionan y operan los fenómenos sociales que estudiamos. El estudio de caso, realizado con paciencia a través de entrevistas abiertas y semiestructuradas, las genealogías y la observación participante, siguen siendo nuestra verdadera especialidad y lo que nos da los elementos para entender no los cuántos sino los cómos y los porqués.[8] La combinación de dichas herramientas depende del problema que se pretende entender. La diversidad ocupacional de un mercado de trabajo, por ejemplo, no puede captarse con la realización de estudios de caso, aunque éstos nos den información de innegable riqueza. La violencia de la que son objeto las mujeres y las prácticas sexuales, por otro lado, no pueden captarse a través de una batería de preguntas o una cédula de un cuestionario.

La diversidad urbana no es, sin embargo, el único reto, ni el más importante. Iniciamos esta sección con el relato (casi nostálgico) del estudio antropológico como el estudio de "el otro". El quehacer antropológico en la ciudad se torna más complejo porque nos acerca a nuestra realidad. Complejidad que se intensifica cuando nos preguntamos por las clases medias, los sectores ocupacionales no manuales, los habitantes de nuestros barrios. Es aquí donde nuestro objeto de análisis no es lo otro sino lo propio, y donde deslindar nuestras realidades y subjetividades, nuestras propias aspiraciones y hasta nuestros complejos ante la realidad en estudio, se vuelve una tarea difícil en la práctica, aunque deseable según los viejos textos.[9]

Un poco de prospectiva: hacia dónde vamos

Las transformaciones sociales que México ha vivido en los últimos años nos han llevado a prestar atención a fenómenos de naturaleza urbana, como el proceso interrelacionado de urbanización e industrialización, el crecimiento del sector terciario, la migración nacional e internacional, los mer-

[8]Actualmente muchos estudios realizados por antropólogos caen en la tentación de hablar de sus estudios de caso en términos de porcentajes. En esos casos es cuando merecemos la justa crítica de los demógrafos y los científicos sociales "duros", ya que estamos perdiendo la oportunidad de usar el estudio de caso para entender un fenómeno de manera cualitativa y no cuantitativa. Si necesitamos y queremos cuantificar, tenemos forzosamente que hacerlo con un mínimo de rigor y de sistematización. Así, estaremos también dando al estudio de caso su lugar y, también, aprovechando su enorme riqueza.

[9]Se enfatiza aquí lo de viejos textos porque según los textos de antropología actuales reconocer el carácter subjetivo de la investigación no sólo es lícito sino también recomendable, y se ha convertido, incluso, en objeto de análisis.

cados laborales urbanos y la organización social de los hogares de los trabajadores en las ciudades. Hemos analizado las respuestas sociales que las transformaciones económicas forzaron durante la década de 1980; hemos planteado que estas respuestas han sido de naturaleza profundamente privada y que han tenido lugar, sobre todo, en el ámbito de lo doméstico, en el nivel de la familia. Los años venideros nos llevarán, no hay duda, a una serie de cambios que la apertura comercial y el liberalismo económico producirán en la economía y en la sociedad. La reestructuración tras la crisis de 1982 en nuestro país tuvo costos sociales e implicó ajustes en las formas en que la gente vivía y se relacionaba. Se ha dado una reestructuración, también, de las relaciones sociales y de los patrones de vida y de trabajo. Aunque no sabemos con precisión la magnitud ni el tipo de cambios que se gestarán en el futuro, podemos apuntar algunos posibles caminos. Tendremos cambios en los mercados de trabajo urbanos, con un aumento importante del desempleo producido en gran medida por la crisis de mercado en la que ya se encuentran muchas empresas nacionales a causa de las importaciones de bienes de consumo. Habrá seguramente otro tipo de cambios ligados a las transformaciones tecnológicas y de procesos de trabajo de las empresas que se trasladen a nuestro país, y de las que logren la competitividad que la nueva situación exigirá de las empresas locales. Probablemente estos cambios darán prioridad a tipos específicos de trabajadores y, por lo tanto, la segmentación se incrementará en las líneas del género, la edad, la escolaridad y la calificación laboral. Ante las dificultades que los individuos encontrarán en el mercado de trabajo los hogares tendrán que seguir funcionando como las instancias mediadoras y amortiguadoras, con su ancestral estrategia colectiva y múltiple de trabajo.

Es urgente —y será prioritario— conocer, documentar y explicar estos fenómenos. Sin embargo, la diversidad que se puede encontrar en los mercados de trabajo urbanos del país es apenas intuida. Carecemos de estudios que comparen, de manera sistemática y rigurosa, las estructuras de empleo, los patrones de movilidad ocupacional que se producen en los distintos contextos urbanos, las diversas "estructuras de oportunidades" con que se enfrentan hombres y mujeres, jóvenes y viejos, el acceso diferencial a los recursos y los diferenciales de salarios y sus variantes en las distintas ciudades, así como las formas en que la gente convierte sus recursos escasos en medios de vida, sobrevivencia y reproducción. Éstos constituyen problemas que urge conocer a profundidad para aquilatar el verdadero estado del México urbano, y el verdadero nivel de bienestar de las mayorías de este país, eminentemente urbano y mayoritariamente pobre.

Bibliografía básica

BENERIA, LOURDES

1992 "The Mexican debt crisis: Restructuring the economy and the household", en Lourdes Beneria y Shelley Feldman (comps.), *Unequal burden, economic crisis, persistent poverty, and women's work*, Boulder, Westview Press.

CHANT, SILVIA

1991 *Women and survival in Mexican cities. Perspectives on gender, labour markets and low income households*, Manchester, Manchester University Press.

GARCÍA, BRÍGIDA Y ORLANDINA DE OLIVEIRA

1993 *Trabajo femenino y vida familiar*, México, D. F., El Colegio de México.

GARCÍA, BRÍGIDA, HUMBERTO MUÑOZ Y ORLANDINA DE OLIVEIRA

1982 *Hogares y trabajadores en la ciudad de México*, México, D. F., El Colegio de México-UNAM.

GONZÁLEZ DE LA ROCHA, MERCEDES

1986a *Los recursos de la pobreza. Familias de bajos ingresos de Guadalajara*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco-CIESAS-SPP.

1986b "Lo público y lo privado: El grupo doméstico frente al mercado de trabajo urbano", en Guillermo de la Peña y Agustín Escobar (comps.), *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.

1988 "Economic crisis, domestic reorganization and women's work in Guadalajara, Mexico", en *Bulletin of Latin American Research*, vol. 7, núm. 2.

GONZÁLEZ DE LA ROCHA, MERCEDES Y AGUSTÍN ESCOBAR

1991 *The social responses to Mexico's economic crisis of the 1980's*, La Jolla, Center for U. S.-Mexican Studies, University of California at San Diego.

LOMNITZ, LARISSA

1975 *Cómo sobreviven los marginados*, México, D. F., Siglo XXI.

PAHL, RAY

1984 *Divisions of labour*, Oxford, Basil Blackwell.

SELBY, HENRY

1990 "La familia urbana mexicana frente a la crisis", en Guillermo de la Peña *et al.* (comps.), *Crisis, conflicto y sobrevivencia. Ensayos sobre la sociedad urbana en México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-CIESAS.

SELBY, HENRY *ET AL.*

1990 *The Mexican urban household. Organizing for self-defense*, Austin, University of Texas Press.

Antropología de la nacionalidad mexicana

Claudio Lomnitz*

El territorio hoy conocido como México siempre ha estado ocupado por diversos grupos humanos, que hablan lenguas diferentes y que tienen entre ellos importantes variaciones en creencias y en costumbres. En este sentido la nacionalidad mexicana no es una entidad homogénea y trascendente que haya existido desde tiempos prehispánicos y que se haya desarrollado inexorablemente hasta nuestros días. Todo lo contrario, la nacionalidad mexicana es un producto de la historia de los pueblos que han habitado en estas tierras: no estaba, se ha ido construyendo; no ha sido siempre la misma, ha ido cambiando. Así, aunque es cierto que la diversidad cultural mexicana no impidió que surgiera un país llamado México, ni impidió que se fueran desarrollando ideas y sentimientos nacionales, sí resulta indispensable recordar que "México", "lo mexicano" y "los mexicanos" son ideas e identidades cambiantes, que no siempre han existido, que no siempre se han compartido, que se han ido formando poco a poco, que están cambiando en el presente y que seguirán transformándose en el futuro. En este capítulo exploraremos algunas de estas transformaciones.

*New York University e Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Definiciones

La idea de "nación" tiene normalmente dos tipos de componentes: uno, ideológico, que se refiere al sentimiento de pertenencia a una comunidad, y otro, organizacional, que frecuentemente hace referencia a un territorio compartido, o a una historia, una lengua, una religión o una raza en común, y que tiende a llevar a la construcción de instituciones políticas. Frecuentemente se considera que la ideología grupal de las naciones hace que éstas tiendan a formar gobiernos soberanos, es decir, se considera que las naciones tienden a formar *Estados* nacionales. Así, en el siglo pasado John Stuart Mill definió la nacionalidad de la siguiente forma: "[p]uede decirse que una parte de la humanidad constituye una nacionalidad si sus miembros están unidos entre sí por simpatías comunes, que no existen entre ellos y los demás, lo que los lleva a cooperar entre sí de mejor manera que con cualquier otro pueblo, a desear estar bajo el mismo gobierno y a desear que haya un gobierno integrado exclusivamente por ellos o por una parte de ellos".

Sin embargo, pese a la tendencia aparentemente inherente de las naciones a formar Estados, es sabido que el Estado-nación es una creación de la Ilustración, y que no tomó forma sino hasta la Revolución francesa (1789). Antes de ésta los países de Europa eran gobernados por dinastías que no se identificaban étnicamente con los diversos pueblos que gobernaban. Lo mismo sucedió con los Estados e imperios de la antigüedad: los límites políticos de Roma, de China, del imperio incaico y del imperio mexica no estaban definidos por el territorio ocupado por un grupo nacional.

El concepto de nacionalidad que mana de la Revolución francesa se funda principalmente en la idea de que "el pueblo" es partícipe de un "pacto social" mediante el cual ejerce la "soberanía" sobre su propio devenir dentro de un territorio (esto se llama republicanismo), y ese ejercicio de soberanía se realiza a través de la participación electoral de todo aquel que es considerado "ciudadano" (esto se llama democracia). En este marco general, la pertenencia al pueblo francés era determinada por el nacimiento y la residencia en un territorio, Francia, y por la pertenencia a una "cultura francesa" común.

Esta cultura francesa común se medía por factores tales como el manejo del "francés", pero hay que subrayar que se dedicaron enormes esfuerzos para crear esa cultura compartida. Así, por ejemplo, en los fes-

tivales y ritos políticos de la Revolución francesa se hacía hincapié en la realización *simultánea* de las mismas danzas (que eran populares e inclusivas) a lo largo de todo el territorio de la república. Esta simultaneidad servía para imaginar lo que era el pueblo francés: un conjunto de personas que participaban de una serie de experiencias comunes. Esta misma forma de concebir la pertenencia a la comunidad nacional se repitió en el enorme empeño que hubo en torno a la educación pública: en el esquema francés la educación pública es un instrumento de la nacionalidad no sólo porque en ella se imparte una serie de conocimientos sobre la patria sino —de manera más sutil y también más importante— porque representa una experiencia común para todos los franceses. Es también por esto que buena parte de los organismos culturales y burocráticos franceses funcionan de manera centralizada y perfectamente "racionalizada" (es decir, estandarizada), a través de sistemas de exámenes y de acreditaciones: pertenecer a la cultura francesa significa tener acceso a los mismos mecanismos de evaluación que todos los demás franceses.

Tomando esto en cuenta, una discusión de la nacionalidad mexicana bien podría partir de la influencia de la Ilustración en la formación del Estado-nación que es hoy día México. Sin embargo, esta opción sería empobrecedora, pues para comprender cabalmente el desarrollo de las ideas y de los sentimientos nacionales mexicanos es indispensable comenzar con una revisión de ideas de nacionalidad que *no* corresponden plenamente a la de "Estado-nación" y que tuvieron un papel importante en el desarrollo de la mexicanidad aún durante y después de la Independencia, cuando oficialmente ya se había esposado una ideología de nacionalidad que correspondía, en sus trazas generales, al republicanismo francés y norteamericano.

Me refiero, sobre todo, a la importancia de comprender la naturaleza de las ideas sobre "nacionalidad" (o sus equivalentes) tanto en la era prehispánica como en la época colonial. La revisión de las ideas españolas es crucial porque es sobre la base institucional del Estado español que se funda la nacionalidad mexicana. Sin embargo, también es importante reseñar ciertos aspectos de la relación entre gobierno y pertenencia a un grupo cultural en la era prehispánica, pues algunos ideólogos de la nacionalidad han pretendido retomar aspectos de esta historia truncada y aplicarlos en la era moderna. Además, las reacciones del mundo indígena hacia el Estado colonial español y, posteriormente, el Estado nacional mexicano, fueron y siguen siendo importantes en el desarrollo institucional, ideológico y sentimental de la nacionalidad. Atendiendo a estas

consideraciones, resulta indispensable describir no sólo la formación de la nacionalidad mexicana propiamente (cosa que implica comenzar con la ideología de la Independencia), sino también, de manera más general, los diversos tipos de *ideologías comunitarias* que sirvieron o que obstaculizaron la formación del sentimiento de nacionalidad mexicana.

Max Weber definió a la "comunidad" como un tipo de relación social donde la acción está inspirada en un sentimiento compartido de pertenecer a un todo social. Los sentimientos comunitarios parten de visiones de un todo social, es decir, de lo que los antropólogos han llamado las "cosmovisiones" que permiten que haya comunicación y acciones concertadas entre individuos. En ese sentido, la nación no es otra cosa más que un tipo específico de comunidad: la nación es una comunidad que tiende a buscar autonomía o soberanía política.

En este capítulo voy a trazar el desarrollo de las principales ideas comunitarias que ha habido en México desde los mexicas hasta nuestros días. Esta descripción se centrará en dos aspectos: las visiones del todo comunal o nacional, y las formas en que se materializaban y se reproducían estas ideas a través de los bienes y derechos comunales que eran considerados inalienables. El examen de los bienes inalienables de la nación esclarece el modo en que se ha ido formando la mexicanidad, pues las ideas de nacionalidad siempre se presentan como "lealtades primordiales", es decir, como lealtades que se heredan: se nace y se muere con ellas, y los hijos también las heredan. Esta característica de la nacionalidad, su ideología de trascendencia, se puede captar a través del estudio de los bienes y derechos comunitarios que son considerados inalienables, pues en ellos se materializa esta trascendencia: el miembro de una comunidad hereda, cuida y lega los derechos que fueron conquistados por los héroes fundadores; también hereda, cuida y lega los bienes (signos materiales) de la comunidad.

Los mexicas

Empecemos por los mexicas, pero no sin antes recordar que éste no es un punto de partida obligado de análisis, y que quizá sería mejor empezar con los olmecas, o con los mayas, o con la invasión española. Comenzaré con los mexicas por cuatro razones: primero, porque conocer las formas en que se daba (o no se daba) la "nacionalidad" en esa época nos ayuda a concebir la diversidad de formas posibles de nacionalidad aun en la historia

relativamente reciente de México (los últimos 500 años); segundo, porque algunos aspectos de estas ideologías comunitarias han persistido, aunque sea de manera muy transformada; tercero, porque muchos movimientos nacionalistas mexicanos han pretendido retomar las formas políticas del México antiguo y, cuarto, porque las nociones de los antiguos nahuas corresponden, en muchos puntos, con las de otros grupos mesoamericanos.

Al hablar de nociones de nacionalidad y de comunidad entre los mexicas es importante fijarse en los siguientes rubros: el de parentesco, el de territorio, el de las formas culturales en que se planteaba la subordinación y la dominación, el de la relación entre parentesco y territorio, y el de las ideas sobre civilización y barbarie.

Lo primero que hay que tomar en cuenta es que en la época mexica los dominios de los Estados indígenas no correspondían a los límites de una sola comunidad lingüística ni territorial. Las grandes ciudades, como Tenochtitlan, Texcoco o Azcapotzalco, albergaban migrantes de muchas zonas, incluyendo hablantes de varias lenguas distintas, es decir que eran ciudades cosmopolitas. El gran *tlatoani* de Tenochtitlan era señor no sólo de los nahuatlatos de Tenochtitlan, sino también de los otomís, mazahuas, etcétera, aparte de los esclavos que podían vivir en la ciudad sin ser originarios de ella.

Así, los Estados en la era precolombina no estaban atados de manera estricta a una comunidad *cultural*. Sin embargo, sí existían importantísimas nociones de comunidad. Estas nociones se desarrollaban en torno a un discurso de parentesco (es decir, de alianza y de descendencia) tanto entre personas vivas y muertas como entre personas y tierras, entre parentelas y dioses, y entre dioses y tierras.

La noción de comunidad se desarrolló de manera importantísima en la institución del *calpulli:* el calpulli era en realidad la piedra angular del sentimiento de comunidad en la era mexica. La ideología comunitaria del calpulli se materializaba en la siguiente serie de bienes y derechos inalienables: 1] la tierra del calpulli pertenecía a un linaje, no a un individuo, así es que, aunque los individuos podían incluso venderse a sí mismos como esclavos, no podían disponer libremente de las tierras del calpulli; 2] el linaje y la tierra estaban patrocinados por una deidad *(calpultéotl),* y el lazo con esa deidad tampoco podía ser quebrantado por voluntad individual; 3] los lazos del calpulli con otros *calpultin* se materializaban y se simbolizaban en lazos de parentesco entre los jefes del calpulli y entre los dioses en turno dentro del ciclo de los soles. Esta serie de relaciones de parentesco era asimismo la que determinaba la filiación

con la línea tolteca, es decir, con la línea primordial de civilización y de nobleza que era vista, también, como un legado no alienable.

En este sentido, la cuestión "nacional" en la era precolombina no dependía de lo "étnico" tal y como nosotros lo entendemos (es decir, no dependía estrictamente de la pertenencia a un mismo grupo lingüístico, racial o cultural); en cambio, lo que importaba era la pertenencia a un conjunto de comunidades que ocupaban lugares tanto en la tierra como en las esferas divinas. La pertenencia a estas comunidades era determinada por la relación hacia una serie de bienes no alienables, resumidos en las diversas vertientes del calpulli: la tierra, el parentesco común interno al calpulli, la relación de filiación con un calpultéotl, y las relaciones de alianza entre calpultin (expresadas en forma genealógica tanto en familias de jefes como entre dioses tutelares).

Estas relaciones se perciben con gran fuerza en las palabras que (según Sahagún) los sacerdotes mexicas dirigieron a los franciscanos que venían a convertirlos:

> Ellos [nuestros progenitores] nos enseñaron,
> todas sus formas de culto,
> sus modos de reverenciar [a los dioses].
> Así, ante ellos acercamos tierra a la boca [hacemos juramento],
> así nos sangramos,
> pagamos nuestras deudas,
> quemamos copal,
> ofrecemos sacrificios.
> Decían [nuestros progenitores]:
> que ellos, los dioses, son por quien se vive,
> que ellos nos merecieron.
> ¿Cómo, dónde? Cuando aún era de noche.
> Y decían [nuestros ancestros]:
> que ellos nos dan
> nuestro sustento, nuestro alimento,
> todo cuanto se bebe, se come,
> lo que es nuestra carne, el maíz, el frijol,
> los bledos, la chía.
> Ellos son a quienes pedimos
> el agua, la lluvia,
> por las que se producen las cosas de la tierra.[1]

[1] *Coloquios y doctrina cristiana,* dispuestos por Bernardino de Sahagún y traducidos del náhuatl por Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1986: 151.

Esta visión de la comunidad también nos ayuda a comprender ciertos aspectos del sentido de la vida humana característico de los mexicas, que quedan claramente expresados en las particularidades de la ideología del sacrificio y de la esclavitud. Cuando un individuo era capturado en la guerra, era tomado por los cabellos de la coronilla. Este acto representaba la apropiación del *tonalli* del individuo, es decir, de su fuerza vital, y la separación de esa fuerza vital de la comunidad original del cautivo.

Así, el sacrificio o la esclavitud eran formas de expender la energía y la vitalidad humana que ya había sido separada de una comunidad por algún miembro de otra comunidad. El sacrificio de un cautivo era una forma de fortalecer la alianza entre una nación y los diversos dioses que componían su campo político a través de la liberación (por vía del sacrificio) de energía humana que le fue robada de otra nación o comunidad. Así, el sacrificio y la esclavitud eran formas de afirmar la cosmología mayor —la época o sol en la que se pensaba estar viviendo— a través de la expansión de unas comunidades a expensas de otras.

En este sentido, aunque el calpulli era la unidad comunitaria primordial, existía también un nivel de identificación social que se relacionaba con la estructura política propiamente imperial de los mexicas. Los sentimientos de pertenencia a esta unidad política mayor se construían de manera compleja. Por una parte, ya mencionamos la importancia del sistema de alianzas a través del parentesco entre nobles; el matrimonio entre nobles era tan importante en la construcción ideológica del imperio que es casi imposible imaginar este sistema sin la poligamia, pues era gracias a este régimen que un gran señor mexica podía cimentar alianzas con pueblos subordinados, aceptando en matrimonio a sus mujeres nobles.

Por otra parte, estas redes de parentesco entre comunidades subordinadas (aliadas) y los centros imperiales tenían también una contrapartida ideológica en la religión, donde el dios tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli, era quien regía la época como un todo (era el dios que regía el "quinto sol"). Así, los cultos comunitarios de los calpultin podían encontrar también un lugar subordinado en una cosmología religiosa que incluía y favorecía al imperio. Por último, la sociedad imperial también tenía mecanismos para atraer a sí individuos que no vinieran como esclavos ni víctimas. La expansión de los mexicas dependía del dominio militar y comercial de las ciudades de la Triple Alianza; este dominio requería ejércitos potentes, y los mexicas permitían que individuos que no fuesen mexicas combatieran en sus ejércitos y que lograran ascender por méritos en el combate. De este modo, el imperio mexica desarrolló también algunos

mecanismos para absorber y asimilar individuos aunque no pertenecieran a la comunidad primordial de origen.

En conclusión, se puede decir que en la sociedad prehispánica había una visión del individuo humano como una energía que era un valor en sí misma. Esta energía (cifrada en el tonalli) debía estar ligada a una serie de posesiones no alienables que todo individuo digno heredaba: a una parentela, a una tierra, a unos dioses y al estado político de unas alianzas. Las políticas imperiales de los mexicas se orientaban en alguna medida a canalizar estas lealtades comunales hacia ellos, a través de un sistema complejo de alianzas y de amenazas. También tenían la capacidad de absorber algunos individuos a su grupo por méritos en la guerra. Sin embargo, en lo fundamental se puede decir que en la era mexica la "nacionalidad" era la única forma verdaderamente armónica y honrosa de vivir, y al ser separado de ese estado de comunidad, el nahua antiguo estaba destinado a morir o a servir.

La Colonia

Las nociones de nacionalidad en la era colonial también pueden ser exploradas a través de un análisis de los bienes no alienables de las diversas comunidades que componían esa sociedad. Aquí el campo es más complejo que en la era precolombina por tratarse de una sociedad de castas que reconocía la existencia de diversos tipos de comunidades, que mantenían relaciones jerárquicas entre sí. Revisemos primero lo que pasó con la idea de nacionalidad entre los indígenas.

La comunidad indígena pudo mantener (parcialmente) varios de los atributos comunales del calpulli: por una parte, la comunidad quedaba enraizada legal y oficialmente a través de los llamados "títulos primordiales". Estos documentos eran mercedes de alguno de los monarcas españoles en los que se dotaba a un pueblo de una serie de tierras y de bienes, a veces en reconocimiento de tributos pagados, o en confirmación de tierras que habían pertenecido a esos pueblos en la antigüedad.

Así, claramente uno de los bienes inalienables de la comunidad indígena colonial era la tierra, aunque es importante notar que este bien, aunque no alienable, sí podía ser rentado por periodos largos (o "vendido" en los llamados "censos enfitéuticos" a cambio de una renta anual fija por un plazo predeterminado de años). Aun así, los títulos primordiales, que

se convirtieron en documentos casi sagrados, custodiados por los ancianos más venerables, eran una posesión inalienable, y el conocimiento del contenido de esos títulos era (y, en algunos casos, es aún hoy) un tema central de las tradiciones orales de esos pueblos.

Esta relación inalienable y colectiva con una tierra podía, como en tiempos precolombinos, ser reflejada a nivel ritual, religioso y político. Así, muchas comunidades indígenas tenían sus propias oficialidades —alcaldes, jueces y gobernadores, mandones y alguaciles— que salían preferentemente de entre "los principales" del pueblo, es decir, que salían en principio de los descendientes de la antigua nobleza indígena. Esta organización política de la comunidad indígena tenía el doble propósito de cuidar los intereses del pueblo, sobre todo la justicia, y de responder a las demandas de los españoles sobre la comunidad, como eran el tributo, la organización de cuadrillas de trabajadores y la vigilancia del culto cristiano.

Buena parte de la organización territorial, política y religiosa de las comunidades indígenas tendía a coincidir también, al modo del calpulli, con unidades de parentesco; sin embargo, los barrios y comunidades indígenas de la Colonia en general no eran continuaciones directas de los calpultin. En las primeras décadas posteriores a la Conquista muchos de los barrios indígenas que se organizaron eran de hecho calpultin, pero esta coincidencia entre el barrio indígena y el calpulli se fue quebrantando con la enorme mortandad que hubo entre los indígenas a lo largo del siglo XVI, y con los movimientos de población que respondieron a las nuevas demandas económicas de los españoles. Además, para resolver las dificultades que se derivaban de controlar a las poblaciones indígenas dispersas, los españoles las "concentraban" en poblados más grandes (esto sobre todo a fines del siglo XVI y principios del XVII). Sin embargo, aunque la continuidad física entre barrio indígena y calpulli es en general imperfecta, sí se reprodujo la tendencia a organizar relaciones de parentesco a nivel del barrio y de la comunidad, y los barrios indígenas de la Colonia estaban compuestos, por lo general, por dos o tres grandes patrilinajes.

En el plano ritual, cada pueblo se hizo adoptar por uno o varios santos, y la tradición cristiana de la revelación se conjuntó con el shamanismo de los pueblos precolombinos permitiendo que se mantuvieran relaciones en extremo personalizadas entre santos e individuos (y, por asociación, entre los santos y los grupos a los que pertenecían los individuos). Así, el espíritu comunitario indígena mantuvo, aunque de manera transformada, vínculos inalienables con tierra, familia y dioses.

Además de todo esto, se puede decir que las comunidades indígenas coloniales eran naciones por un concepto racial, y esto diferencia radicalmente a la nacionalidad indígena colonial de las nacionalidades en la era precolombina. Aunque cada comunidad reconocía su entereza comunitaria a partir de la relación con la serie de objetos inalienables parecidos a los del calpulli —relación con la tierra, con una tradición oral en torno a esta tierra, con una serie de relaciones políticas dentro de las comunidades, y con una serie de relaciones entre las comunidades y las deidades— también era cierto que en la era colonial esa forma de constituirse en comunidad era exclusiva de los indios, y que la categoría de "indio" era ante todo una categoría racial que a su vez también tenía implicaciones nacionales: los indios (definidos racialmente) eran aquellos que podían aspirar a pertenecer a estas comunidades, e indios eran aquellos que tenían la obligación de rendir tributo, trabajo y obediencia a los españoles.

Así, aunque el mundo interno de la comunidad indígena colonial tiene algunas semejanzas y continuidades con los criterios y características del calpulli, también tiene amplias divergencias con los criterios de nacionalidad de aquella época, debido a que en vez de pertenecer a un mundo compuesto de pueblos dominantes, aliados y dominados, las comunidades indígenas se hallaban todas subordinadas a una nacionalidad con la que no podían fácilmente fundirse, es decir, sus comunidades cuasinacionales formaban, como conjunto, una casta, una nacionalidad subordinada, en una jerarquía social que pretendía mantener distinciones estables entre nacionalidades.

Por otra parte, la relación entre el *individuo* indígena y su comunidad también cambió. La idea cristiana de lo humano significaba que ahora los indios eran sujetos con libre albedrío y, por lo tanto, sujetos que vivían para optar por diversas alternativas morales. Debido en parte a esto, el individuo indígena que se separaba de su comunidad ya no era simplemente una masa de energía apropiable por otro grupo, sea a través del sacrificio, sea en la servitud. Al contrario, el indígena separado de sus títulos primordiales, de sus caciques y del santo patrón de su pueblo podía seguir teniendo una relación individualizada con los santos y perseguir una existencia en el incipiente mundo de las clases sociales. En ese mundo, la energía del individuo se liberaba en busca del salario, de la formación de una familia propia, y en busca de los ocios, vicios, gozos y ceremonias de los grupos sociales que no tenían ningún bien inalienable aparte de sus almas y del color de su piel.

En estos conjuntos de indígenas dislocados los únicos factores de

nacionalidad vigentes eran aquellos creados por la organización racial (o racista) del régimen, y aquellos conformados por la experiencia de vida común en un barrio urbano, en un pueblo minero, en el caserío de una hacienda, o cerca de un obraje o de un puerto. Por otra parte, el don del alma y del libre albedrío permitía que todos estos individuos recibieran los sacramentos de la Iglesia y que escogieran a sus cónyuges, sin una estricta determinación racial. La ideología de libre decisión matrimonial era especialmente respetada por el clero en la primera mitad de la era colonial, pero aun en la Colonia tardía el único obstáculo serio al matrimonio interracial era la oposición de los padres, por lo cual se dieron frecuentemente los matrimonios entre miembros de una clase (aunque no fueran del mismo linaje o color) o bien entre prietos prósperos y güeros empobrecidos.

Entre estos grupos mestizados comenzaron a pesar dos factores nuevos en el proceso de identificación social: el dinero y la aculturación hacia lo hispano. Estos dos factores están interrelacionados en lo que se refiere a su papel en la construcción de ideas de comunidad, y por ello los trataré en conjunto.

Los españoles de la era colonial tenían un concepto genealógico de nación. Los miembros de una nación descendían de una misma sangre. El papel ideológico de la "sangre" en España es sutil y a la vez es crucial para comprender el proceso mediante el cual se conformó la nacionalidad mexicana.

La importancia de la "sangre" en el régimen español data de la Reconquista, en el periodo inmediatamente anterior al descubrimiento de América. En esas épocas hubo movimientos para separar y distinguir entre los "viejos cristianos" y los judíos y moros conversos. Este movimiento es parte de una tendencia más amplia que se registró en España de nacionalizar a la Iglesia católica, y de hacer de los españoles los caballeros defensores de la fe (y también los beneficiarios principales de la expansión de la fe). Así, en la España medieval comenzaron a expedirse "certificados de limpieza de sangre", sin los cuales un individuo no podía ingresar al clero, recibir un título nobiliario o pertenecer a ciertos gremios. Estos certificados de limpieza de sangre tenían el propósito de mostrar que un individuo descendía de muchas generaciones de cristianos. El concepto tiene especial interés antropológico porque liga dos aspectos importantes del "honor": por una parte la *confiabilidad* del individuo (sobre todo confiabilidad ante la fe, pero esta lealtad a la fe se suponía que se extendía a otras esferas: lealtad al amigo, valentía en la defensa del grupo, de la

familia y del propio honor) y, por otra parte, la *castidad* de las mujeres del grupo. Como la honra se medía a través de la sangre, importaban mucho en esta ideología la paternidad y la maternidad biológicas, reforzando así los lazos entre el honor y el control sobre la virginidad y, después del matrimonio, sobre la fidelidad sexual, de las mujeres.

Todo esto es importante porque esta noción española de "sangre" como algo que predice y que refleja el honor y la confiabilidad del individuo se convierte en la base de la idea española de "nación", que era entendida como un grupo que mana de la misma sangre. Así, los españoles reconocían la existencia de tres naciones en el Nuevo Mundo: la nación española de viejos cristianos, la india y la africana. Sin embargo, el concepto de nación no era el único que operaba en la organización cultural del mundo de los españoles en América. También importaban otras dos nociones: una es la de "patria", y la otra es una noción de aculturación.

La idea de "patria" reconocía la importancia del lugar donde uno nació y donde se crió. Éste es el sentido original de la palabra "criollo". Cuando un esclavo negro había nacido en Veracruz se decía que era "criollo de Veracruz". Por eso la gente de la nación española que nacía en México era conocida como "criolla" (de México) y "los indios" eran criollos de las Indias.

La importancia que se le daba a la tierra es interesante porque complica el esquema puro de sangre. Nacer y crecer en cierta localidad influía en el desarrollo del individuo. Así, por ejemplo, había españoles que comentaban los procesos de "degeneración" de la herencia que se daban en tierra americana: un pimentón después de dos generaciones se convertía en chile, y un español trabajador tenía hijos criollos que se convertían en holgazanes. Esta influencia de la tierra no era siempre concebida en términos de aculturación (es decir de aprendizaje); era pensada sobre todo en términos de las influencias físicas provenientes de las cualidades climáticas y químicas de los diversos lugares: la humedad, el calor, el frío, la calidad del agua y del aire, todos influían en el desarrollo de las cualidades humanas de una manera tan cierta y verdadera como que la heredad de uno influía en quien uno llegaría a ser: "hijo de tigre, pintito", pero también "árbol que crece torcido, nunca su rama endereza". Por otra parte, lo que sí variaba eran las apreciaciones sobre la naturaleza o los efectos de tal o cual tierra en particular: uno de los puntos importantes en la contienda entre criollos y peninsulares era la nobleza o infamia relativa de las tierras americanas e ibéricas. En resumen, la tierra y la sangre eran componentes centrales de la persona y, por extensión, de la nación en la

ideología española. Y estas ideas siguieron rigiendo la estética española aún siglos después.

El tercer factor importante en la concepción del grupo social era el de la aculturación a través del aprendizaje. Aquí la palabra "ladino" es clave. Esta palabra se usaba para hacer notar que una persona de una nacionalidad era diestra en los asuntos de otra. Así, por ejemplo, se decía que tal o cual indio era "ladino" cuando tenía buen manejo del español. El mismo uso se le daba respecto a los esclavos: los africanos recién llegados eran "bozales" y los que ya hablaban español y conocían los modos locales eran "ladinos". El valor monetario de un esclavo ladino era superior al de un bozal, y un indio ladino era considerado más apto para asumir puestos públicos en la república de indios que uno no aculturado.

Por otra parte, es indispensable notar la ambivalencia que se sentía hacia la aculturación, hacia la "ladinización". Así, por ejemplo, los judíos y los musulmanes eran considerados miembros de naciones especialmente peligrosas porque eran ladinos, es decir, porque podían mimetizarse con los españoles y subvertir el orden desde adentro. Ésta fue la razón por la cual se prohibió la entrada de moros y de judíos —aunque fuesen conversos— al Nuevo Mundo. La acepción del ladino, como una persona hábil pero truculenta, como una persona "de dos caras", ha sobrevivido hasta nuestros días, y es hoy el sentido principal que tiene esta palabra que en su época tuvo un campo semántico mucho más complejo.

Armados de estos datos, podemos volver al caso del indígena que se separó de su comunidad y cuyos únicos bienes inalienables eran su alma y su color. Habíamos dicho que estos individuos podían aspirar a un lugar dentro de una comunidad a través del dinero y de la aculturación. Vistos los conceptos de libre albedrío, de sangre, de patria y de ladinización, se entiende mejor la serie de estrategias y de alternativas de esa gente.

En primer lugar, aunque estos indígenas no tuvieran ya ligas inalienables con una tierra a través de títulos primordiales, tradiciones orales, etcétera, sí tenían lazos con una tierra (con su "patria") por nacimiento y por crianza: eran indios de la Nueva España. En segundo lugar, a través de su participación en la economía de mercado, estos individuos se podían ladinizar más fácilmente que un macehual cualquiera, y así tener ciertas ventajas frente al indio monolingüe de comunidad (aunque aquí es crucial recordar la ambivalencia que había hacia la ladinización: estos indios eran a la vez superiores y más peligrosos que los que estaban ligados a sus pueblos). En tercer lugar, si un individuo lograba hacer un poco de dinero podía comenzar a escalar por la senda transgeneracional del honor, ca-

sándose, por ejemplo, con una mestiza o con un criollo, "mejorando la raza" y haciéndose de una serie de posesiones a partir de las cuales podría afirmar un cierto honor. El indio que se separaba de su comunidad podía ir asimilándose a una patria más grande que la de su comunidad local, en la que algunos podían aspirar a ganar una pequeña medida de honor y de progreso.

Los problemas de nacionalidad del criollo son en cierta forma más sencillos. Este grupo se distinguía de los peninsulares no por su "nacionalidad", sino por las influencias de su "patria", que servía para discriminar a algunos en los terrenos del comercio, de la religión, del ejército y de la burocracia. Debido a esto no se puede hablar de un *nacionalismo* criollo (frente a los españoles), sino de un *patriotismo* criollo, es decir, de una ideología que ensalzaba a México y a su influencia benigna sobre todo aquel que fuese criollo de estas tierras. Por otra parte, es evidente que ese patriotismo criollo podía también encontrar apoyos fuera de la nación europea nacida en México, entre todos aquellos individuos mestizados que no pertenecían ya a una comunidad indígena y para quienes la pertenencia a una patria bien valorada podía ser importante.

Por último, es interesante notar la posición de los esclavos africanos frente a estas cuestiones de patria, nacionalidad y comunidad. A diferencia de los indios, los esclavos no tenían ningún bien inalienable; todos sus bienes fueron enajenados. Además, la legitimación misma de la esclavitud era deshacer a pueblos que se resistían a la evangelización: en principio, los esclavos eran cautivos de "guerras justas", es decir, de guerras contra infieles que se negaban siquiera a oír a los evangelizadores. En este contexto era legítimo tomar esclavos y obligarlos a recibir una instrucción cristiana con la esperanza de que, después de sufrir todas las penas de una vida dedicada al servicio incondicional, pasaran a mejor vida. Es decir que, a diferencia de los indios, los esclavos no eran redimibles como nación, sino únicamente como individuos, y eso sólo después de la amargura de la esclavitud. Debido a esto, siempre se intentó evitar la construcción de comunidades negras: se prohibió la asociación de más de dos negros, y todas las corporaciones se prohibieron, con la excepción de las cofradías religiosas, y aun éstas tuvieron épocas de ilegalidad por su potencial subversivo.

Sin embargo, existía una importante contradicción respecto a la naturaleza colectiva de los esclavos que resultaba de que, a pesar de todo el esfuerzo contra la formación de una sociedad esclava que fuese paralela a la sociedad indígena, se traían esclavos de África (y no de otra parte) precisamente porque no se confundían ni con los europeos ni con los in-

dios. Es sin duda esta conjunción de factores la que nos ayuda a comprender el miedo que inspiraba en los españoles la idea de que se formaran pequeñas monarquías africanas en el Nuevo Mundo, pero la tendencia a formar colectividades afromexicanas se limitó a los grupos de cimarrones que lograron establecerse en zonas costeras, mientras la mayor parte de los esclavos se fueron casando con libres y contribuyendo a la formación de esa *plebe* que en la era colonial conformaba las clases populares en ciudades, minas y puertos.

Estas consideraciones sobre nacionalidad y patriotismo indígena, criollo y negro, son fundamentales para comprender el desarrollo de la nacionalidad mexicana propiamente dicha, pero antes de pasar a ese tema es importante mencionar un efecto político no intencionado del régimen colonial. Está claro en todo lo expuesto que el sistema ideológico, legal y económico que imperó en la Colonia contribuyó a forjar una sociedad multinacional en la que diversos grupos "nacionales" podían o no compartir intereses *patrios*. Pero a esto hay que agregar que el sistema político colonial en sí mismo ayudó a imaginar el Estado-nación que se quiso construir con la Independencia: en la era colonial México era la sede de un virreinato, que estaba presidido por un virrey y que incluía una corte compuesta por los nobles, por el alto clero, por sabios, mercaderes y mineros. El virrey era el responsable último de todas las ramas de gobierno, incluyendo no sólo las administrativas sino también la eclesiástica y la militar. La existencia de esta cúpula de poder estatal en la Nueva España sin duda ayudó a los criollos y a sus diversos aliados a imaginar un nuevo Estado, con sede en México, regido por patriotas mexicanos, y no por peninsulares.

La nacionalidad en la era independiente

Uno de los problemas ideológicos centrales de la Independencia fue cómo transformar al *patriotismo* criollo en un nuevo nacionalismo, en el que pudieran ser incluidos otros grupos sociales nacidos en México, pero que, en los términos hispanos del siglo XVIII, no pertenecieran a la "nación" europea.

Este problema se presentó, antes que como un problema teórico, como una cuestión práctica. ¿Cómo hacer que la cuestión de la "patria" inspirara y movilizara a sujetos que no pertenecían a la nación privilegiada

de los criollos? ¿Cómo darle la relevancia necesaria para que la preocupación patriótica opacara la cuestión de las clases y de las castas? Está claro que a nivel de lógica pura hay sólo dos soluciones a este problema: la primera es redefinir la idea de nación y de nacionalidad de tal forma que la pertenencia a una patria común determine y defina la pertenencia a una nación. La segunda es mantener el sistema multinacional con una élite europea pero en un contexto en el que todos se beneficien de que estos europeos amen a la misma patria que los indios, los negros, etcétera. A nivel práctico, desde luego que existen diversas formas de mezclar estas dos opciones, y de hecho ambas fueron combinadas de maneras en extremo complejas y que necesitan ser explicadas, pero antes de pasar a considerar cómo se combinaron estas opciones hay que señalar un corolario importante de toda esta cuestión: independientemente de cuál opción se tomara, cualquier ideología independentista tendría un fondo patriota común. Es decir, *era mucho más sencillo compartir un amor por la patria que ponerse de acuerdo respecto a cuáles eran las características de la nación.*

Debido a esto, las primeras formulaciones de los bienes sagrados e inalienables de México se ligaron de manera muy directa con los símbolos de la tierra (de la patria): "el suelo sagrado" de la patria; el águila azteca; los volcanes; la plata que se extraía de "la barriga" de la patria; el cielo del Altiplano, y también las pirámides y las grandezas de la cultura indígena prehispánica, cuyos restos materiales formaban ya parte de la tierra y cuyos restos simbólicos dotaban al paisaje de un nombre propio: México, no Nueva España.

Este conjunto de símbolos que se pueden llamar propiamente patrios (y no, estrictamente, nacionales) se había ido desarrollando desde los inicios del patriotismo criollo, a fines del siglo XVI, y para la época de la Independencia ya se habían constituido en un repertorio bien conocido: las obras artísticas que ensalzaban los productos y paisajes del Nuevo Mundo, la presentación de las civilizaciones precolombinas como paralelas a las de la antigüedad clásica de Grecia y Roma, y la afirmación de la legitimidad y de la autonomía del cristianismo mexicano a través del culto a la Virgen de Guadalupe y de la búsqueda de un cristianismo prehispánico en figuras tales como Quetzalcóatl, la cruz de Palenque, etcétera.

La novedad del patriotismo independiente a esta tradición criolla fue que, dado un Estado mexicano, se pudo proceder a darle estatuto oficial a estos símbolos. Así, Hidalgo enarboló el estandarte de la Virgen de Guadalupe; José María Morelos usaba una bandera con el águila en el nopal y la inscripción "VVM" (¡Viva la Virgen María!); Iturbide también adoptó

el águila azteca (aunque coronada) y en 1821 formó la Orden de Guadalupe para soldados, insurgentes, profesores y eclesiásticos destacados. Se imprimieron las primeras monedas con la figura del águila azteca. Desde 1821 a 1853 se compusieron varios himnos nacionales, hasta que se adoptó la canción patriótica de González Bocanegra (no se puede decir que sea nacionalista: se trata casi exclusivamente de la importancia del sacrificio para la patria; su estrofa más representativa es la de "Ya no más de tus hijos la sangre / se derrame en contienda de hermanos / sólo encuentre el acero en tus manos / quien tu nombre sagrado insultó.")

Sin embargo, la rapidez con la que se dio la formulación de signos y objetos sacros de la patria (el propio mote del primer presidente, Guadalupe Victoria, es un ejemplo de la vitalidad de ese patriotismo) no tuvo una contrapartida tan simple en la definición de la nación y, en verdad, se puede decir que la cuestión propiamente nacional ha sido polémica desde entonces.

Las formas en que se identificó la patria con la nación fueron evolucionando de maneras interesantes. En los primeros años de la vida independiente, uno de los legados que se le atribuyó uniformemente a la nación fue la religión católica. Esta nacionalización de la Iglesia puede ser entendida en parte como una contrapartida de la apropiación de la fe que fue el cimiento ideológico del imperialismo español. La Iglesia se considera un legado fundamental e inalienable de la nación mexicana en todos los principales actos y documentos de la era independiente temprana, empezando por la apropiación de la Virgen de Guadalupe por el cura Hidalgo y pasando por los planes políticos de Morelos e Iturbide, y por la Constitución de 1824. En las Siete Leyes (1835) se estipulaba que los mexicanos tenían la *obligación* de profesar la religión católica, y ni siquiera las leyes anticlericales promovidas por José María Luis Mora en 1833 minaron el estatus oficial del catolicismo. El lazo esencializado de la nación con la religión no se rompe sino hasta la Constitución de 1857, y el proceso de desnacionalizar a la religión (que nunca fue logrado en su totalidad) y la sustitución de esa fe por la democracia liberal y universalista es una parte central de la historia de la nacionalidad mexicana.

Por otra parte, independientemente del apoyo que la nacionalidad pudo encontrar en la religión, la dificultad que se tenía para definir a la nación se refleja en los vaivenes que hubo en los modos y maneras en que se sentía que ésta se manifestaba, y en los modos en que se representaba. Por un lado, hubo un movimiento más o menos uniforme por hacer de la *patria* el criterio definitorio de la nación (todo aquel nacido en México

era considerado mexicano) pero, por otro lado, los mecanismos de representación popular en verdad restringían la definición de cuáles individuos eran propiamente ciudadanos, y estas restricciones ocurrían no sólo por la alienación de grandes sectores rurales de la política nacional, sino a veces también por diseño expreso. Así, por ejemplo, en las Siete Leyes —y estas medidas continuaron siendo válidas desde 1835 hasta las Leyes de Reforma— sólo los hombres (en México el derecho de votar de las mujeres no se instauró sino hasta 1953) mayores de edad que tuvieran una renta anual superior a 100 pesos podían votar. En 1846 se agregó a este requisito el de saber leer y escribir. Para ser diputado se necesitaba tener una renta anual mínima de 1 500 pesos, para ser senador, 2 000, y para presidente 4 000 pesos.

De esta forma se puede decir que la ideología nacionalista de la primera mitad del siglo XIX permitía la manutención *de facto* de las jerarquías sociales de la Colonia, pues la distinción a través del dinero podía servir para fortalecer los sistemas de discriminación por "raza", dado que la mayoría de los indios y de la gente morena en general eran pobres. Sin embargo, existen también grandes diferencias entre un sistema que favorecía al rico, como el que se estableció tras la Independencia, y un sistema explícitamente de castas, como el que hubo durante la era colonial.

Una de las diferencias centrales es que la pertenencia supuesta a una nación común (definida a través de la patria común) hacía posible que los pueblos campesinos y otros contingentes pobres hicieran sus reclamaciones políticas en términos de derechos ciudadanos y no en los términos de complementaridad subordinada de casta. Sin embargo, esta transformación también podía significar la pérdida de ciertas prebendas para grupos subalternos, sobre todo para los indios. Desde los primeros años de la Independencia comenzó el asalto ideológico y real a las tierras comunales de los pueblos, y a otras instituciones de la comunidad indígena tales como los hospitales, los puestos públicos, las escuelas y los manejos de cajas de comunidad. Este asalto tenía como contrapartida los movimientos indigenistas que buscaban identificar a la nación con la raza indígena. Estos indigenistas se expresaron en las esferas políticas nacionales a través de figuras como el diputado Rodríguez Puebla, quien luchó en los primeros congresos por mantener intactas las instituciones de la comunidad indígena (menos el tributo).

Sin embargo, esta posición política iba en contra del precepto central del liberalismo, que era la ideología dominante del movimiento independiente, según el cual una república está compuesta por una patria aunada

a una nación soberana. El indigenismo que intentaba mantener y fortalecer a las comunidades indígenas dentro de un orden nacional plurirracial amenazaba con consolidar un país plurinacional, cosa que para los liberales era una aberración. Así, don José María Luis Mora resume la postura liberal ante este indigenismo:

> El verdadero motivo de esta oposición consistía en el nuevo arreglo de la instrucción pública que estaba en conflicto abierto con los deseos, fines y objetivos del señor Rodríguez Puebla en orden a la suerte futura de los restos de la *raza azteca* que aún existen en México; este señor, que pretende pertenecer a dicha raza, es una de las notabilidades del país por sus buenas cualidades morales y políticas; su partido, en teoría, es el de *progreso* y en el personal el *yorkino;* pero a diferencia de los hombres que obran en esto de concierto, el señor Rodríguez no limita sus miras a conseguir la libertad, sino que las extiende a la exaltación de la raza azteca y de consiguiente su primer objeto es mantenerla en la sociedad con una existencia propia. Al efecto ha sostenido y sostiene los antiguos privilegios civiles y religiosos de los Indios, el *statu quo* de los bienes que poseían en comunidad, las casas de beneficiencia destinadas a socorrerlos y el Colegio en que recibían exclusivamente su educación; en un palabra, sin una confesión explícita, sus principios, fines y objetos tienden visiblemente a establecer un *sistema puramente indio.*
>
> La administración de Farías, de acuerdo con todas las que la precedieron, pensaba de distinto modo; persuadida de que la existencia de diferentes razas en una misma sociedad era y debía ser un principio eterno de discordia, no sólo desconoció estas distinciones proscritas de años atrás en la ley constitucional, sino que aplicó todos sus esfuerzos a apresurar la fusión de la raza azteca en la masa general; así es que no reconoció en los actos del Gobierno la distinción de *indios* y no *indios,* sino que la substituyó por la de *pobres* y *ricos,* extendiendo a todos los beneficios de la sociedad (Mora 1963: 152-153).

Por otra parte, el conflicto sobre la posición de las comunidades en la nueva sociedad nacional no terminó con estas rencillas de las altas esferas políticas del país: también, y sobre todo, se tradujo en conflictos regionales en los que grupos indígenas buscaban construir sus propias autonomías nacionales. Estos movimientos fueron llamados "guerras de castas" por la "mayoría nacional", pero deben ser entendidos también como movimientos nacionales, en el sentido de que buscaban una coincidencia entre naciones indígenas (definidas en general en un lenguaje de "sangre"), manejo de territorio y apropiación de la religión.

La nostalgia de muchos indígenas por tener sus Estados propios, por tener una tierra con una sola sangre, al mando de sus propios sabios y bajo el manto de un cristianismo indígena, se tradujo en movimientos sociales en varios momentos del siglo pasado y aún en este siglo. Por ejemplo, durante la famosa guerra de castas de Yucatán los indios tenían su capital en Chan-Santa Cruz y construyeron su liderazgo en torno a una cruz que le hablaba directamente a los sacerdotes que dirigían el movimiento de los indios alzados. Otros movimientos con ciertos parecidos estructurales a éste se dieron también en los Altos de Chiapas (1868), entre los yaquis (1885-1909), en la Huasteca potosina (1888) y en la Mixteca de la costa (1911), entre otros, y ha habido un buen número de movimientos no violentos de este tipo de nacionalismo local en cantidad de poblados de México, algunos de ellos aliados con clases ya propiamente urbanas. En la misma capital del país hay actualmente grupos nahuatlistas de orígenes sociales mixtos que buscan la devolución del penacho de Moctezuma y la instalación de un nuevo imperio indígena.

Por otra parte, pese a la cantidad de movimientos autonomistas de los indios, el nacionalismo que predominó hasta las leyes de Juárez permitió que siguieran combinándose factores de clase con factores de raza o casta en el juego por la distinción social. Dado que el liberalismo decimonónico estaba en contra de unir factores raciales a la definición de la nación, se pudo continuar con las ideas racistas que existían desde la era española y que irían agravándose con la importación de las ideas racistas del darwinismo social en las últimas décadas del siglo pasado.

El ideólogo que más influyó en el pensamiento racista ilustrado en México fue Herbert Spencer, quien creía en la importancia fundamental de la selección del más apto para la evolución social. Para Spencer el Estado no debía intervenir en favor de los pobres, pues esto multiplicaría el número de individuos inferiores. Además, Spencer creía en la herencia de caracteres adquiridos. La combinación de estas doctrinas aplicadas a México llevaba a la conclusión de que los indios habían sido subsidiados por el Estado colonial durante siglos y que las características negativas que éste había ido adquiriendo seguirían plagando a la evolución nacional si no se mejoraba la razón de individuos aptos (europeos).

Por otra parte, vale la pena mencionar aquí que las formas racistas españolas fueron finalmente las que dominaron el pensamiento racista en México aún después de la importación de las ideas noreuropeas. Hay que recordar que, según las ideologías dominantes en la era colonial, la raza indígena era inferior a la española, pero era asimismo una raza redimible,

no sólo a través de la fe cristiana, sino también a través de la procreación con la raza española: existía una fórmula bien conocida según la cual el hijo de español y de india daba un mestizo; hijo de mestizo y española, daba castizo; e hijo de castiza y español, español. Es decir que los orígenes indígenas de un individuo podían ser "borrados" tras un par de generaciones de matrimonio con europeos.

Es por esto que en la era colonial se manipulaba la identidad racial: se compraban actas de nacimiento para que los hijos fuesen clasificados como criollos y no como de alguna casta inferior, se compraba el acceso a comunidades indígenas por parte de mestizos, se le concedían derechos a ciertos indígenas de vestirse como españoles, de montar a caballo o de portar armas, etcétera. Con la Independencia se abandonaron las definiciones y resguardos legales de las castas: se liberaron los esclavos, y se prohibió el tributo indígena, así como las clasificaciones raciales en actas bautismales. Sin embargo, la manipulación de la identidad racial continuó, más que nada en la lucha por el estatus. Sólo así podemos entender por qué Porfirio Díaz se polveaba la cara de blanco, y la exagerada preferencia del rico y del político moreno por la esposa blanca.

Por otra parte, desde la Independencia se comenzó a idear la posibilidad de dotar al mestizo de una cierta dignidad racial, y de hacer de la "raza mestiza" una raza nacional. En sus inicios esta tendencia se limitó simplemente al reconocimiento de la grandeza de las fuentes, tanto indígenas como españolas, de la nacionalidad. Sin embargo, esta tendencia a reconocer la importancia central del mestizaje para la nacionalidad mexicana no se pudo traducir fácilmente en una ideología en la que se *equiparara* al mestizo con el mexicano, por dos razones: la primera era la idea liberal que buscaba desafanar toda definición de nación de lazos con cualquier raza, y la segunda fue la influencia cada vez mayor del pensamiento racista pseudocientífico. Estas dos tendencias se contradicen entre sí, pero se desarrollaron paralelamente.

Así, el indigenismo de Juárez y de su generación —en la que hubo grandes figuras políticas e intelectuales de origen indígena— era enteramente distinto del indigenismo de un Rodríguez Puebla. Mientras que éste buscaba mantener los espacios de comunidad indígena dentro de un marco nacional pluralista, Juárez demostró que los indígenas eran perfectamente capaces de "ascender" al nivel cultural de los europeos si se les daban la oportunidad y los recursos. Así, el liberalismo de Juárez buscaba redimir al indio a través de darle acceso a los bienes de la ciudadanía: educación, derechos universales, igualdad. Por eso la visión nacional de

Juárez fue la primera, y tal vez la única, que manó verdaderamente de los ideales nacionales, democráticos y universalistas de la Revolución francesa.

Juárez busca formar una nacionalidad compuesta por una ciudadanía (definida a través del nacimiento común en una patria) que tenía una verdadera igualdad de acceso a la protección y a la representación en el Estado. Se puede decir que en la Constitución del 57 los legados inalienables de la nación eran tres: el territorio nacional, la soberanía del Estado y los derechos del hombre. Es por esto, también, que Juárez rompe el lazo privilegiado que había mantenido hasta entonces la Iglesia con la nacionalidad mexicana: Juárez ya no necesita una Iglesia nacional para legitimar al país; le bastan la libertad e igualdad de los mexicanos bajo el manto de la ley y el marco de la patria. Por otra parte, la figura misma de Juárez, y de muchos de los hombres de su generación, era una prueba viviente de que estos ideales eran alcanzables.

Sin embargo, fue más fácil desnacionalizar la Iglesia que construir una ciudadanía nacional. Las leyes promovidas por Juárez contribuyeron a erosionar a las comunidades indígenas que habían mantenido la herencia comunitaria (transformada) del calpulli, pero las nuevas y viejas masas proletarizadas seguían siendo principalmente morenas, y seguían estando bajo la férula económica de extranjeros. Más aún, esta tendencia aumentó fuertemente en los años posteriores a Juárez debido al desarrollo capitalista que se dio con la introducción del ferrocarril y con la paz y el orden de don Porfirio.

La mayoría de los pobres de México seguían excluidos de los bienes de la nacionalidad (igualdad ciudadana, educación pública, derecho de representación en el Estado) pues los recursos de la burocracia nacional eran magros y, peor todavía, el control sobre esos recursos era utilizado primordialmente para el desarrollo de las clases sociales de la época. Es por esto que en el siglo XIX el término "indio" cobró una nueva acepción, fusionando factores de raza con factores de clase: todo campesino pobre se convirtió en un "indio" para las clases medias y altas de las ciudades. Es decir que la categoría de "indio" se volvió una forma de hablar de aquellos que no eran ciudadanos cabales.

Esta situación explica también por qué el pensamiento racista de Spencer cobró cierta influencia en los círculos oficiales. Esa ideología permitía que determinados grupos oficiales "culparan a las víctimas" de los resultados negativos del desarrollo social que se dio a partir de la Independencia: México no había conseguido el nivel social de Estados Unidos por la influencia negativa de los indios. El único modo de conseguir una

evolución política era a través de la importación de los europeos y de la dominación de lo indio, sea a través de la educación o sea —en casos de indios reacios— a través de la formas disciplinarias más crueles: fue en esta época cuando se revivió la esclavitud indígena y cuando se perpetraron masacres de indios en Sonora y en Yucatán.

La lucha por el poder y la lucha de clases en este periodo se convirtió también, en algunos sectores, en una lucha nacional, pues el progreso logrado por don Porfirio se fundó en buena medida en concesiones a capitales extranjeros, y los sectores sociales que quedaban afectados negativamente por ellos se aliaron con los grupos políticos excluidos del monopolio que el grupo de don Porfirio ejercía sobre el aparato burocrático. Estas alianzas dieron inicio a la Revolución.

La redefinición de la nacionalidad a partir de la Revolución

Desde el punto de vista de la nacionalidad, la Revolución mexicana marca un parteaguas tanto o más importante que el de la Reforma. Aquí voy a centrarme en dos aspectos: la revaloración del mestizo y de lo mestizo como la quintaescencia de lo nacional, y la redefinición de los bienes inalienables de la nación.

La colocación del mestizo como personaje central tiene, como hemos mencionado ya, una historia que comienza con la Independencia, pero con la Revolución se rompen lazos con las dos doctrinas que inhibían la adopción del mestizo como Raza Nacional. Por un lado se abandonó el liberalismo universalista de Juárez en favor de un régimen de Estado fuerte y proteccionista, que sí estaba dispuesto a tomar medidas y disposiciones especiales para grupos nacionales específicos (como los indígenas, los campesinos, los obreros, etcétera); por otro, se destronaron las ideas racistas del darwinismo social, a partir de la obra antropológica de Franz Boas.

Estas dos rupturas se complementan y van de la mano. La figura más importante en el combate contra el racismo pseudocientífico fue Manuel Gamio, quien, gracias a su importante actuación en la construcción del nacionalismo revolucionario, es frecuentemente considerado "el padre de la antropología mexicana". Gamio se apoyaba en su maestro, el famoso antropólogo Franz Boas, para afirmar dos cosas: primero, la igualdad entre las razas y, segundo, la validez de todas las culturas. Basado en esto,

Gamio desarrolló un indigenismo que tuvo como uno de sus resultados principales la dignificación de los rasgos y de la sangre india de los mexicanos, permitiendo así que surgiera "el mestizo" como verdadero protagonista de la historia nacional, y que la cultura nacional quedara definida como una cultura mestiza.

Es importante detenernos un momento en la concepción de "el mestizo" que manejaban los nuevos ideólogos del nacionalismo mexicano (principalmente Luis Cabrera, Andrés Molina Enríquez y Manuel Gamio). El mestizo era imaginado como el producto de un *padre* español y de una *madre* indígena. Es importante subrayar el hecho de que esta fórmula esencializa la relación entre raza y género, pues ya para el siglo XX no todos los mestizos eran hijos de padre español y de madre indígena. La importancia de esta fórmula muy particular es doble: por una parte, ubica a la Conquista española como el punto de origen de la raza y de la cultura nacional, y permite así que se desarrolle o se fortalezca toda una mitología nacional a partir de este hecho (de esta mitología salen algunas de las obras nacionalistas más importantes de este siglo, como los murales de Diego Rivera o las interpretaciones del carácter y de la cultura nacional de Samuel Ramos y de Octavio Paz). Por otra parte, y esto es quizás aún más importante que lo anterior, la identificación de lo europeo con lo macho y la feminización de lo indígena permitió la formulación de un nacionalismo que fue a la vez modernizante y proteccionista.

Para entender esta relación más claramente, analicemos la siguiente frase de Andrés Molina Enríquez: "a la larga, el yunque de la sangre indígena siempre prevalecerá sobre el martillo de la sangre española". Aquí "el mestizo" (léase "el mexicano") queda retratado como alguien que hereda la hombría (representada por "el martillo") de su padre español y que, al mismo tiempo, siente una lealtad primordial hacia su lado materno (representado por "el yunque"), es decir hacia lo indígena, incluyendo en esta categoría a la tierra.[2] Esta formulación de la naturaleza del mestizo, y la identificación de lo mestizo con lo nacional, apoyó implícitamente la

[2]En este sentido la expresión "madre patria" es interesante, porque sintetiza las vetas paternas (europeas) y maternas (indígenas) en un solo término. La expresión es digna de un análisis en sí misma, pues representa una aparente contradicción de términos. Sin embargo, esa aparente contradicción resulta del hecho de que la concepción original, latina, de patria, estaba ligada a los bienes inalienables que se recibían por la línea paterna, es decir, al patrimonio. Sin embargo, en un buen número de sociedades la tierra es asociada con el poder reproductor de las madres, la Madre Tierra. Esta identificación materna de la tierra es aún más importante en México, no sólo porque existían diosas de la tierra en la era precolombina sino porque la tierra

creación de un nacionalismo proteccionista y modernizante: era modernizante porque el mestizo, al igual que su padre europeo, tenía una propensión hacia la acción, hacia lo épico, hacia la historia; era proteccionista porque el mestizo buscaba proteger su herencia materna de la explotación de los europeos, quienes no sentían lealtad alguna hacia la tierra ni hacia lo indígena. De este modo, el nacionalismo mestizo resolvió los problemas de identificación con "el pueblo" que tenían los criollos del siglo anterior.

La nacionalización del mestizo representa también una ruptura con algunos aspectos del *laissez faire* liberal e introduce una nueva versión de lo que es el patrimonio nacional: ya no hay la visión de que el progreso y la modernidad manan de las libres fuerzas del mercado y del respeto a los derechos del hombre; en cambio, surge la idea de que el progreso sano sólo puede darse bajo "la rectoría" de un Estado nacionalista que vela por "el interés público".

Así, la Constitución de 1917 ya no limita la definición de bienes inalienables a los derechos del hombre y a la construcción democrática del Estado en el marco de la soberanía nacional. En la Constitución del 17 se incluyen entre los bienes inalienables, además de los derechos ciudadanos y de la santidad de las instituciones democráticas, la discreción del Estado para permitir o prohibir la libre acción de extranjeros en el país, la vigilancia del Estado por el interés público, incluyendo la educación pública, la protección del trabajador y de las condiciones de trabajo, el dominio sobre todos los recursos naturales subterráneos y subacuáticos, el derecho del Estado de expropiar cualquier terreno para fines de utilidad pública, la regulación de la inversión extranjera, la regulación de las extensiones de tierra que se pueden poseer legalmente, la vigilancia de que se le dé preferencia a la contratación de mexicanos por encima de extranjeros, etcétera. En la Constitución del 17 se dice explícitamente que toda la tierra de México es un bien inalienable de la nación; la tierra puede ser vendida y comprada, pero siempre puede volver al uso público en cuanto se la requiera.

Es a partir de los cimientos de este nacionalismo que se van creando los nuevos símbolos de nacionalidad del siglo XX: la adopción de Zapata y de su lema "Tierra y libertad" como icono fundamental de la Revolución;

era aquello que había que defender contra la explotación del europeo. Es por esto que en México la expresión "madre patria", con todo su dualismo, es tan importante, y es también por eso que, a partir del siglo XX, es mucho más común hablar de la "madre patria" que de la "patria" a secas.

la satanización de Iturbide, de Santa Anna y de Porfirio Díaz; la expropiación petrolera y la formación de una serie de grandes industrias nacionalizadas como Pemex, Comisión Federal de Electricidad, Telmex, Sicartsa, Cananea, que fueron símbolos del nuevo nacionalismo; la fundación o el apoyo masivo a grandes establecimientos educativos nacionales, tales como el sistema de educación primaria y secundaria de la Secretaría de Educación Pública, la Universidad Nacional Autónoma de México, las universidades autónomas de los estados, etcétera. Estos establecimientos nacionales formaron organizaciones internas que se integraban de maneras importantes al sistema político nacional: los sindicatos de maestros, de petroleros, de telefonistas, etcétera. Todos formaron parte de la estructura formal del partido de la Revolución, de modo que estos símbolos de nacionalidad eran a la vez apoyos muy reales del Estado que abanderaba ese nacionalismo.

Por otra parte, la "rectoría" del Estado sobre el interés público también le dio a los gobiernos revolucionarios un papel activo en el patrocinio de las artes y de las ciencias, y buena parte de la creación intelectual de México hasta fines de la década de los ochenta, y aún hasta el día de hoy, ha sido patrocinada parcial o totalmente por ese Estado y, por lo tanto, ha dialogado con la fórmula nacionalista dominante.

Bajo el régimen de este nacionalismo mestizo y revolucionario México creció enormemente, tal vez creció demasiado. El país pasó de ser de manera predominante rural y agrícola a ser en su mayoría urbano, y la población creció de alrededor de 20 millones en 1950 a alrededor de 80 millones en 1990. Esta urbanización y, en general, la creciente complejidad de la sociedad nacional, comenzó a dificultar el manejo de la representación estatal por la vía de los "sectores" del partido dominante y de la política del Estado unipartidista. Por otra parte, los mecanismos de administración burocrática del Estado no pudieron evitar la bancarrota del país en 1982, cosa que permitió que las exigencias económicas del extranjero tuvieran que ser atendidas.

Fue así que, a partir del régimen de Miguel de la Madrid, se inició una serie de reformas económicas muy profundas, que han tendido a revivir algunos aspectos del modelo liberal del siglo pasado, incluyendo la redefinición de lo que sí y lo que no constituye un bien inalienable de la nación. Es por ello que la venta de compañías paraestatales y la privatización del ejido han sido comparadas por los nacionalistas de la vieja escuela con la venta de las alhajas de la familia: los cambios legales y económicos realizados bajo Carlos Salinas representan una transformación profunda

en la definición misma de lo que es la nación y de las cosas y relaciones que le pertenecen de manera inalienable; son una vuelta a los planteamientos liberales.

Por otra parte, las transformaciones sociales de las décadas de 1980 y 1990 también comparten con muchos de los regímenes del siglo pasado la falta de claridad en la definición del nacionalismo, y el discurso nacionalista actual parece estar revirtiendo al discurso patriota del siglo XIX: es largo en los halagos a la patria y a las glorias pasadas de nuestra "cultura milenaria", pero es muy corto en la definición de lo que es actualmente la nación y de cuál es su legado. Esta cuestión puede pensarse de la siguiente forma: ha habido sólo dos momentos históricos en los que se ha definido de forma congruente y explícita la relación entre patria y nación. El primero fue el del liberalismo universalista promovido por Benito Juárez, cuando se separó a la nación de las amarras con la Iglesia y con la raza. Esta opción fue tremendamente influyente en la historia nacional, aunque nunca se logró como proyecto práctico. La segunda opción fue la del nacionalismo revolucionario, que es internamente más contradictorio que la fórmula de Juárez, pues adopta algunos elementos del liberalismo democrático al tiempo que construye un Estado corporativista y proteccionista. En este modelo se ligó a la nacionalidad con una raza y con una cultura, la cultura "mestiza", y se adoptó un régimen modernizador, proteccionista, corporativista y unipartidista.

El régimen actual ha ido abandonando los preceptos, ya bastante oxidados y anquilosados, del nacionalismo revolucionario, pero tampoco ha podido abrazar plenamente al liberalismo universalista de Juárez, pues la transformación actual requiere un Estado fuerte y autoritario, al estilo de aquellos que manaron de la Revolución. Por otra parte, el liberalismo universalista era una ideología más potente en manos de Juárez, quien finalmente estaba demostrando en carne propia que los indios podían tener acceso a los bienes de Occidente, que en manos de una élite económica que no necesariamente se identifica con el grueso de la población. Por todo esto, se puede decir que el régimen actual requiere el nacionalismo revolucionario para destruir al régimen que lo creó, con el resultado de que la definición de "lo nacional" y de "la nacionalidad" está pasando un punto oscuro, indefinido, y también fértil.

En las artes y en los gustos actuales se refleja claramente el cansancio con las visiones épicas del nacionalismo revolucionario: hoy interesa mucho más el mundo íntimo de Frida Kahlo que la grandilocuencia épica de Diego Rivera, y se consumen con más interés las narrativas íntimas —aun

cuando éstas destilan nacionalismo, como es el caso de las de Poniatowska o de Monsiváis— que las grandes épicas comprehensivas, como la de Carlos Fuentes. Esta situación es sintomática de la crisis del antiguo nacionalismo: sigue el anhelo de la comunidad, y el anhelo de tener una herencia, pero las definiciones estatistas de esas comunidades están casi tan débiles como lo estuvieron el siglo pasado.

Conclusión

En este ensayo hemos revisado las formas en que se han desarrollado las ideologías comunitarias que han servido de base en la construcción de la nacionalidad mexicana. Hemos mostrado que la nacionalidad mexicana se ha ido transformando a través de la historia, al tiempo que ha utilizado elementos ideológicos que tienen a veces gran profundidad y arraigo sentimental en la población.

La antropología mexicana de principios y mediados de este siglo fue crucial en la conformación de una de las formas principales del nacionalismo mexicano: el nacionalismo revolucionario. Esta ideología se basó en la doctrina de la igualdad entre las razas y en la idea de que el mexicano es un descendiente por partes iguales de lo español y lo indígena. A través de la postulación del mestizo como protagonista de la nacionalidad, la antropología contribuyó a su modo a la conformación de un nacionalismo que era a la vez modernizador y proteccionista, popular y autoritario. Una buena parte de la antropología mexicana de este siglo se desarrolló dentro de los preceptos de ese nacionalismo. Sin embargo, hoy en día esa fórmula nacionalista se está derrumbando. Toca a la antropología volver a hacer un recuento histórico amplio y detallado de las ideologías comunitarias que se han esgrimido en la contienda por lo nacional, para ver si de entre los escombros podemos ayudar —como decía Manuel Gamio— a "forjar patria", pero esta vez en un mundo que está mucho más intensamente intercomunicado, en una población que es a la vez profundamente tradicionalista y desarraigada, y que tiene muchas reclamaciones sociales y políticas.

Emprender esta nueva tarea significa, también, echar mano de otros métodos y otras teorías. La antropología de México ya no es un sinónimo de indigenismo ni de un nacional-marxismo: nuestra tarea es estudiar la cultura y la ideología en el mundo en que vivimos, y en ese sentido no po-

demos limitarnos a lo que ilusoriamente parece "nuestro". "Lo nuestro" no es nada más nuestro, y "lo extranjero" a veces es también nuestro. Por ello requerimos un diálogo más intenso con todo el pensamiento que se ha desarrollado en la antropología y la sociología mundiales. Los contornos de México están definidos también por el mundo que lo rodea y lo permea.

Bibliografía básica

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1972 *La población negra de México, 1519-1810,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

BARTRA, ROGER

1987 *La jaula de la melancolía,* México, D. F., Grijalbo.

BRADING, DAVID A.

1972 *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* México, D. F., Era.

GAMIO, MANUEL

1916 *Forjando patria; pro nacionalismo,* México, D. F., Porrúa.

KNIGHT, ALAN

1990 "Racism, revolution and indigenismo: Mexico, 1910-1940", en Richard Graham (comp.), *The idea of race in Latin America, 1870-1949,* Austin, University of Texas Press: 71-114.

LAFAYE, JACQUES

1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

LISS, PEGGY K.

1975 *Mexico under Spain 1521-1556. Society and the origins of nationality,* Chicago, University of Chicago Press.

LOMNITZ, CLAUDIO

1992 *Exits from the labyrinth. Culture and ideology in the Mexican national space,* Berkeley, University of California Press. (La versión en español aparecerá en 1993 en la editorial Joaquín Mortiz.)

MONSIVÁIS, CARLOS

1982 "La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas. Notas sobre la historia del término 'cultura nacional' en México", en *En torno a la cultura nacional,* México, D. F., SEP-Fondo de Cultura Económica.

MORA, JOSÉ MARÍA LUIS

1963 *Obras sueltas,* México, D. F., Porrúa.

O'GORMAN, EDMUNDO

1977 *México, el trauma de su historia,* México, D. F., UNAM.

PADGEN, ANTHONY

1982 *The fall of natural man,* Nueva York, Cambridge University Press.

Una sociedad en movimiento

Lourdes Arizpe*

En la cuenta larga de los milenios, la de los mayas y la de los antropólogos, los mexicanos somos una sociedad en constante movimiento; descendemos de migrantes milenarios, aquellos que, cruzando desde Asia por el estrecho de Bering, forjaron las civilizaciones indígenas de tierras americanas. En la cuenta corta de los siglos, descendemos también de migrantes que vinieron de Europa a buscar fortuna o a sembrar utopías. Y en la cuenta de los días, hoy, los mexicanos han vuelto a tomar su cultura y su fortuna en las manos para transformarse junto con el nuevo mundo del tercer milenio.

Como en un vendaval, empezó de nuevo el movimiento en México a partir de los cincuenta. Más de once millones de mexicanos dejaron sus pueblos ancestrales y se trasladaron a otros lugares, entre 1950 y 1990. Al meneo en la geografía se añadió el ajetreo en la cultura —y en la política— a partir de los sesenta, que ha llevado a que hoy, a fin de siglo, el pluralismo cultural de México se abra al cambio global. De ahí que pueda decirse que nos sigue rigiendo el signo original de la última época mesoamericana, el *Nahui Ollin* o Cuatro Movimiento.

*Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Nahui Ollin

Si Mesoamérica/México fuera el centro del mundo, Europa sería Oriente y Asia Occidente. En vista de que el planeta es esférico, ¿acaso no resulta pretencioso, entonces, pensar el mundo en términos de Oriente y Occidente? ¿O en términos de civilización y barbarie, o de "nosotros" y los "otros"? Poco a poco la historia ha ido socavando los centrismos. Ni el hombre es el centro de la "creación" —antropomorfismo—, ni la tierra es el centro del sistema solar —geocentrismo—, ni Occidente es el centro del mundo —eurocentrismo—, ni el varón es el centro de la sociedad —androcentrismo—, ni el *Homo sapiens sapiens* es el centro del mundo natural —antropocentrismo—.

Los pobladores autóctonos de este continente que hoy se llama América no tuvieron nombre genérico cuando iniciaron su colonización de estas tierras, como lo señala García-Bárcena, entre los milenios 26 y 12 antes de nuestra era. Cada banda seminómada, cada grupo étnico, con frecuencia se llamaba a sí mismo "los hombres verdaderos" —como los *halach uinic* en maya— y a sus vecinos, igual que hicieron los romanos, por ejemplo, los llamaban "los bárbaros" —como los *chichimeca* en náhuatl—. Al parecer, esta división entre "nosotros" y "ellos" es uno de los principios cognoscitivos que ha organizado la vida entre los pueblos a lo largo de la historia. Oriente y Occidente, norte y sur y, dicho sea de paso, como en la cosmología mesoamericana, casi siempre atendiendo a los puntos cardinales.

De esta manera, los seres humanos construimos identidades sobreponiendo en cada peldaño un "nosotros" y un "ellos". Pensemos, por ejemplo, en nosotras las mujeres y ellos los varones; pero enseguida en nosotros, varones y mujeres del barrio (calpulli) de La Conchita y ellos los del barrio (calpulli) de Los Alacranes; y luego en nosotros los de La Conchita y Los Alacranes del pueblo de Coachochitlan y ellos los del pueblo de Juchipatlan; pero luego en nosotros los de estos dos pueblos de Morelos (tlahuicas) y ellos, los chilangos (mexicas) de la ciudad de México; pero luego en nosotros los tlahuicas y chilangos que somos mexicanos, y ellos, los gringos; pero luego en nosotros los mexicanos y gringos, los norteamericanos, y ellos, los europeos. Cada quien escoge su nivel de identidad.

Una a una, cada identidad va cabiendo en la otra, como estructuras

fractales, tal y como la nueva geometría fractal nos enseña que se puede mirar el mundo. Nunca habíamos podido engarzar las identidades, o las escalas local, nacional o internacional, porque sobre la base del modelo geométrico euclidiano no lográbamos hacer coincidir triángulos y conos y esferas. En cambio, cada forma fractal contiene en ella misma su propia forma pero a diferente escala.

En suma, la identidad tiene, a la vez, una estructura fractal en el espacio, y una historia en el tiempo (en el caso del nacionalismo mexicano, esta última descrita por Lomnitz en este volumen). Dicho en otras palabras, la ciencia actual nos enseña que *todo concepto depende del lugar en el espacio y en el tiempo en que uno se sitúe*. Éste es quizás el mensaje más importante que ofrece la antropología en este fin de milenio. ¿Quién es el que mira, y desde dónde mira? ¿Qué traducción o qué invención hace de las culturas que mira? Todo lo cual nos deja, como diría Clifford Geertz, como los polinesios originarios, navegando en alta mar, habiendo desechado viejas rutas náuticas y creencias consoladoras, para enfrentarnos solos, con nuestras nuevas tecnologías, a un ignoto destino civilizacional.

Las culturas trashumantes

Asentados en el cuerno de la abundancia que forman las sierras Madre en el territorio mexicano, los pobladores prehistóricos intercalaron, a la riqueza en recursos bióticos y geomorfológicos, la riqueza de una muy alta densidad lingüística y cultural. Aparecieron la vida urbana, la esfera del tiempo, la producción artesanal y los intercambios permanentes a larga distancia, como lo describió Linda Manzanilla. Se extendieron los imperios, nos dice Matos Moctezuma, y las ciudades se hicieron fastuosas. Así había nacido Mesoamérica.

Aquellos primeros aldeanos trashumantes no detuvieron su andar, por cierto, en Mesoamérica, sino que muchos siguieron su migración hacia Centroamérica y más allá, hasta dar con el punto final de aquella migración en Tierra del Fuego. Crearon en su camino, frente al reto de la ecología piramidal de los Andes, las altas culturas que culminaron, entre otras, en el Tiwantinsuyu y, frente a la vorágine de la selva amazónica, las ágiles comunidades ribereñas de esta floresta. Existen, sin embargo, los filamentos de continuidad con todos estos pueblos, en los genes, en el fenotipo, tal y como lo ha señalado Carlos Serrano.

Denominar, por tanto, mesoamericanos a los pueblos prehispánicos que vivieron en el centro y sur de México es crear una identidad cultural: ante su notable diversidad cultural, escoger lo común para pensar en ellos como el derrame múltiple de una sola raíz cultural. Ya para el año 1500, señala Valiñas, se calcula que había aproximadamente 120 idiomas en el territorio de Mesoamérica y Aridoamérica. Había, por tanto, mayor diversidad lingüística que la que existe en la actualidad.

La trashumancia cultural va unida casi siempre a la trashumancia geográfica. En Mesoamérica, después de un largo periodo de florecimiento, de cerca de diez siglos, en las grandes ciudades ceremoniales, sostenidas por amplias franjas de comunidades agrarias a su alrededor, surgieron contradicciones, algunas internas, tal vez querellas por el excedente de alimentos y por el acceso a los recursos naturales, y otras externas, conflictos de despojo e invasión de grupos étnicos antagónicos. Estos conflictos acabaron con toda una organización social y política de esas altas culturas y, con ella, con las élites teocráticas.

Y los agricultores y artesanos, como olas después de una crecida violenta que se resuelve en espuma, volvieron al remanso de sus comunidades agrarias dispersas. Durante varios siglos de la Colonia y después de la Independencia fue registrándose así un movimiento de péndulo, entre la atracción hacia las ciudades emergentes y el retorno a parajes rurales huyendo de ciudades en declive, flujo y reflujo que marca toda la historia de Mesoamérica y de México.

Ese ir y venir entre campo y ciudades cruzaba siempre los linderos invisibles, pero efectivos, que desde la época colonial habían dividido la república de los "españoles" y criollos y las repúblicas de indios. Vale la pena aclarar, sin embargo, que esta frontera política, que se quería racial, también era ambigua. Los tlaxcaltecas, por ejemplo, habiéndose aliado a los españoles, todavía hoy en día declaran que ellos nunca fueron "conquistados" y, por tanto, que no se les aplicaba esa frontera. De hecho, sí gozaron de un trato especial por parte de los españoles y por ello han sido un grupo liminal, es decir, entre fronteras, de la historia de México. La liminalidad, cabe decir, adquiere características propias como condición de los grupos humanos.

Aquella frontera entre lo autóctono y lo europeo se mantuvo durante los primeros siglos de la Colonia por la terrible mortandad que las armas y, sobre todo, las epidemias, provocaron en las poblaciones indígenas, y que por su número puede calificarse como uno de los mayores genocidios de la historia del mundo. No hay acuerdo entre los investigadores, pero

ya hubiera once o seis millones de habitantes indios a la llegada de los españoles, se sabe que había caído a un millón su población para el año 1605, cuando se dio una de las últimas epidemias. Compárense con las estimaciones del holocausto judío (seis millones) —aunque lo aberrante es que éste se hizo con toda deliberación— y con el genocidio por el tráfico de esclavos de África (diez millones).

Poco movimiento geográfico y poca movilidad social hubo entonces en este encuadre colonial. La pirámide social, por orden de jerarquía de peninsulares, criollos, castas e indígenas, se reflejaba territorial y geográficamente. ¿Cuál era el eslabón mínimo, el que forma la primera alianza que puede llegar a transformar toda la estructura social de un pueblo? El amor, claro está. Por eso las rígidas reglas sobre relaciones amorosas entre varones y mujeres en la época de la Colonia, descritas por Quezada. Intentaban regular y controlar lo que era inevitable, a saber, las relaciones entre mujeres y varones de distintas castas y etnias. ¿Acaso no fueron estas relaciones de amor, en sigilo o en escándalo, efímeras o perennes, en constante conflicto con el Estado colonial y con el racismo peninsular y criollo, las que, poco a poco, fueron dando nacimiento a una nueva sociedad, mestiza y mexicana?

Con la Independencia el dominio político de los peninsulares fue sustituido por el de los criollos, dando lugar al surgimiento de una abigarrada lucha por parte de los mestizos, a lo largo del siglo XIX, por romper con aquella intocada estructura piramidal por raza, cultura y urbanismo.

El movimiento revolucionario

Se logró romper esta estructura de dominación cuando se consolidó un nuevo campo de negociación política después de los enfrentamientos armados de la época de la Revolución mexicana de 1910-1917. Tras varios siglos de arraigo habían salido de sus tierras a combatir los campesinos, los vaqueros, los jornaleros, los obreros y la clase media urbana, las soldaderas y los hacendados. Fue un movimiento repentino, la "bola", como decían, que se los llevó y que creó un nuevo país: rompió las fronteras raciales, conservó la independencia y la integridad territorial nacionales, reivindicó un pasado indio y un futuro mestizo, y logró aglutinar a un mosaico de grupos regionales culturales, étnicos, inmigrados, y de clases emergentes, bajo las banderas de nacionalidad, justicia social, educación

y democracia. Una vez consolidado —y negociado en silencio con los caciques regionales, Estados Unidos y la Iglesia— el nuevo régimen, los remolinos de gente se fueron a sus casas, otra vez en los parajes del campo.

Con excepción de la nueva clase política, proveniente de distintas partes del país, en especial del norte, que se quedó a vivir en la ciudad de México, y. . . repitió la historia. El Anáhuac-Tenochtitlan se trasladó a través del espejo del tiempo para resurgir en el valle de México-Distrito Federal con toda la ambivalencia de un centralismo que habría de concentrar recursos financieros y humanos en esa ciudad en los siguientes seis decenios, hasta convertirla en la ciudad más grande del orbe.

Por su parte, los agraristas, así mestizos como indígenas, regresaron a sus milpas, tal y como lo describe Tejera y, a partir de la reforma agraria, de hecho reinstauraron el sistema corporativo y comunal de vida económica y cultural que se había visto afectado por las Leyes de Reforma el siglo anterior. El reparto de tierras y la apertura de nuevas tierras al cultivo propiciaron un *milagro agrícola* cuyos alimentos baratos y excedentes financieros fueron utilizados para desarrollar la ciudad de México y su industria. Las mejores condiciones de su producción, de alimentación y las nuevas campañas de salud que acompañaban a la educación rural, propiciaron también un *milagro poblacional*, que hizo descender la mortalidad, en especial la infantil, que bajó de 132.0 en 1950 a 53.1 en 1980.[1] Sin embargo, al bajar la mortalidad pero mantenerse al mismo nivel la fecundidad, como sucedió, creció a un ritmo notable la población del país, según puede verse en el cuadro 1.

Cuadro 1. Tasas de crecimiento intercensales, 1910-1980

Año	1921	1930	1940	1950	1960	1970	1980
Tasa	-0.50	1.73	1.77	2.69	3.08	3.40	3.21

Fuente: Conapo, 1988: 62.

Al sobrevivir mayor número de hijos, empezaron a darse nuevos procesos en las comunidades agrarias. Por una parte, en las regiones en que la reforma agraria había entregado parcelas de menos de cinco hectáreas, éstas empezaron a subdividirse en cada generación, lo que dio lugar al minifundio. Y esta presión sobre la tierra impulsó en algunas regiones la

[1]Consejo Nacional de Población, *México demográfico: Breviario 1988*, México, D. F., Conapo, 1988: 62.

demanda de que se siguiera el reparto de tierras de los latifundios simulados, lo que se llegó a convertir en la "batalla del campo" en los sesenta. Pero había también muchas regiones del centro y del sur de México en las que ya no quedaban tierras buenas que repartir. Además en muchas otras, como en la zona mixteca, la chinantla y la mazahua, la deforestación ha provocado una constante e inatendida erosión de tierras que las ha perdido para el cultivo. A partir de estas regiones, desde los cincuenta, se inició un éxodo rural masivo.

Simultáneamente, se aceleró el cambio cultural. Las escuelas rurales, las misiones culturales y la ampliación cada vez mayor del sistema educativo llevaron a la alfabetización y la educación a las comunidades rurales. Pero la educación que impartían siempre ha tenido un sesgo hacia lo urbano; de hecho, exalta lo urbano y denigra lo rural, lo campesino, lo indígena. ¿Cómo no esperar, entonces, que ese tipo de educación no fuera a añadir una razón más para escapar de las comunidades rurales? ¿Y cómo no esperarlo si el "éxito" económico y cultural empezó a depender de contar con los antecedentes escolares para tener acceso a empleos nuevos y mejor remunerados? En particular, las comunidades indígenas fueron las más afectadas por una política de integración cultural, que estimulaba la transculturación.[2] Ambos factores, por tanto, fomentaron también la emigración rural.

La migración rural-urbana

A partir de los cuarenta México amplió su planta industrial, con la demanda de productos manufacturados por parte de Estados Unidos provocada por la segunda guerra mundial. Y los nuevos empleos creados en la ciudad de México, donde empezaron a concentrarse el capital financiero, la planta productiva y los mercados, se convirtieron en el factor de atracción para los jóvenes. Empezaron a llegar, tal como lo describe De la Peña, primero de la ciudades medias y después de las comunidades campesinas. Ya para 1950 el 12.9 por ciento de la población mexicana vivía en un estado diferente de aquel en el que había nacido. La mayor parte

[2]Se habla comúnmente de *aculturación* pero, en términos estrictos, ese vocablo quiere decir "sin cultura". En cambio, *transculturación* denota el paso de una cultura a otra, que es lo que ha ocurrido durante mucho tiempo en las comunidades indias.

de los migrantes, 1.14 millones, provenían de los estados circundantes de la ciudad de México, aunque 1.021 millones llegaron de los estados del centro-occidente de México, sobre todo de Michoacán y Jalisco.

Fueron las comunidades campesinas e indígenas las que aportaron la mano de obra joven y los alimentos baratos para lanzar el despegue industrial de México, y en especial las mujeres jóvenes que siempre han sido mayoría en las corrientes migratorias hacia las ciudades. Estos jóvenes que fueron criados, alimentados, atendidos y educados por las comunidades rurales, cuyo papel describe Héctor Tejera, fueron quienes de esa forma subsidiaron la formación de la planta de obreros y obreras de la industria de la ciudad de México y posteriormente de otras ciudades.

Desde mediados de los cincuenta las políticas agrícolas y fiscales también extrajeron recursos financieros de las comunidades agrarias para favorecer a las ciudades, y el mercado propició que aumentaran relativamente más rápido los precios de las manufacturas que los de los productos agrícolas —sobre todo el maíz, cuyo precio se quedó engarrotado de 1957 a 1973 mientras todo lo demás costaba más—. Resultado: de tanto subsidiar a las ciudades, la pequeña producción agrícola familiar quebró.

Sus estrategias para tratar de seguir sobreviviendo fueron varias. Ya para fines de los sesenta esta migración era resultado de los factores de *expulsión,* agravados por un alto crecimiento de la población. Se nota en que desde entonces los migrantes más pobres provienen de Tlaxcala, Oaxaca y Chiapas. O sea que, a partir de los setenta, la migración hacia la ciudad de México se hizo más rural, más campesina y más indígena.

Ante el constante déficit en su presupuesto, las familias campesinas minifundistas empezaron a seguir una estrategia de *migración por relevos.* Primero migraba el padre; luego la hija o el hijo mayores; cuando éstos se casaban migraba la hija o hijo segundo y así sucesivamente. De esta manera lograba la familia que en todo momento hubiera uno o dos migrantes que les estuvieran enviando remesas.

Lo interesante de todo este movimiento es que los indígenas y los campesinos, por su tradición cultural, siguieron estrategias corporativas para migrar. Los primeros paisanos de la comunidad que lograban asentarse en la ciudad traían a las chavas o chavos; les mandaban también a la sobrina, al primo, al entenado, a quien fuera compadre y estuviera ya en la ciudad. Hasta había, en el caso de algunas comunidades, uno al que llamaban "correo". Este señor viajaba los domingos temprano desde su comunidad y se quedaba todo el día en la terminal de autobuses esperando que le dieran recados, dinero y hasta ropa sucia, que llevaba de regreso a

las familias en las comunidades. De paso llevaba todas las noticias sobre cómo se estaban portando todos en la ciudad.

Todo este movimiento empezó a crear una vida urbana en México muy distinta de la que se vivía anteriormente. El mercado de trabajo urbano se transformó, absorbiendo a migrantes, tal como lo describe De la Peña, para ampliar una cultura popular y obrera con nuevas formas de vida, como las que señala Torres. La organización social también se transformó, como indica González de la Rocha, con una nueva combinación de familias nucleares y extensas y con nuevas estrategias de sobrevivencia, a través de una nueva participación económica y social de las mujeres.

Las mujeres en movimiento

En efecto, en los años sesenta se inició un cambio profundo en la participación de las mujeres en las sociedades, tanto en otros países como en México, donde se refleja con características propias. Puede constatarse, primero, que la migración rural-urbana dio libertad de movimiento geográfico a las mujeres; segundo, que la nueva visión de que ya no es necesario tener tantos hijos —la transición demográfica— y la píldora anticonceptiva les otorgaron libertad para no estar sujetas a su papel biológico; tercero, que el feminismo hizo explícitos sus antiguos y nuevos deseos para ampliar el rango de acción de sus vidas hacia la realización personal, el trabajo, la búsqueda artística e intelectual y la participación política; cuarto, que la expansión de los sistemas educativos y de los mercados de trabajo en una sociedad urbano-industrial les ha permitido abrirse horizontes de conocimiento y de autonomía económica personal sin precedente.

Se ha concebido la emancipación de las mujeres, con razón, como el último gran movimiento social de fin de siglo. Otros nos deparará el nuevo siglo, pero el movimiento de las mujeres, *la revolución más larga,* como ha sido llamada, no tiene ya regreso y sí, en cambio, un nuevo milenio para prosperar.

Empecemos con las mujeres de raíz, las mujeres campesinas e indígenas. Pilares de la unidad familiar de producción agropecuaria, su participación productiva directa e indirecta fue la que en México ayudó a propiciar el milagro agrícola, y su infatigable labor familiar permitió las formas de migración que han transformado al campo y a la ciudad. En al-

gunas regiones la migración de sus esposos e hijos las ha dejado a la cabeza de la parcela o el rancho, teniendo que hacer frente a la discriminación que sufren en el acceso a créditos, asesorías técnicas y la compra de insumos agrícolas de alta tecnología. Lo que es bien sabido es que, mientras la madre viva en la casa en la comunidad, todos pueden regresar a ella en cualquier momento; cuando migra la madre, empero, desaparece sin remedio ese hogar de la comunidad.

Han sido las hijas de estas mujeres, las generaciones que crecieron a partir de los sesenta, las que han tejido las redes sociales que han mantenido cohesionada a la sociedad mexicana a través de tantos cambios. Salieron primero al trabajo asalariado en la agricultura comercial, a la pizca del algodón, del jitomate, de la fresa; salieron primero solas y, en los ochenta, con su esposo y sus hijos; hoy hay un verdadero ejército de jornaleras, que sufren, de hecho, las peores condiciones de vida en el país. Después salieron al trabajo asalariado en la agroindustria, procesando esos jitomates, esas fresas, para su envío y posible exportación. Enseguida muchas de ellas migraron hacia la frontera, a trabajar en las maquiladoras de ensamble de confección, de aparatos eléctricos y electrónicos. Muchas otras se quedaron en sus comunidades y hoy realizan estas tareas de ensamble, tejido o cosido en sus propios hogares en forma de trabajo asalariado domiciliario.

Las mujeres que migraron hacia las ciudades, como ya se ha dicho, formaron los primeros contingentes de obreras y, también, de trabajadoras domésticas, de comercios y de actividades de subempleo. Destacan en estas últimas las mujeres indígenas, acostumbradas a la libertad de acción que ofrece el comercio por cuenta propia y cuyas representantes más visibles y vehementes han sido las "Marías" de la ciudad de México.

En todos estos trabajos el salario y las condiciones de labor no son adecuados, pero sí le han permitido a miles de mujeres desenvolverse y adquirir mayor autonomía y mayor conciencia acerca de sus posibilidades de vida. El problema ha surgido cuando estas nuevas actividades laborales le han añadido a estas mujeres una jornada de trabajo más, la *triple jornada,* sin que se les haya disminuido la segunda jornada de trabajo que es el doméstico. Poco a poco, van cambiando las costumbres para que los hombres compartan más tanto las labores de cuidado de los hijos y de la familia como las domésticas. Así como ha sucedido en muchos otros países, se está modificando la división del trabajo tradicional por género, es decir, entre varones y mujeres.

La nueva conciencia acerca de la participación de las mujeres, impul-

sada por el feminismo, se ha encontrado en el camino con la irrupción de las mujeres en los movimientos populares urbanos, de los cuales son líderes, en los movimientos campesinos y en los partidos políticos. Ha generado esta nueva participación complejos debates acerca de la relación y priorización entre demandas femeninas y demandas políticas generales; acerca de las formas de comportamiento distinto entre mujeres y varones, por ejemplo que las mujeres tienden menos a la corrupción, son más suaves de trato pero más rígidas en la toma de decisiones, más sensibles pero más impulsivas en sus acciones.

En fin, esta nueva presencia de las mujeres, en la academia, en la administración pública, en la política, en los medios masivos de comunicación, en el arte, lleva a preguntas primordiales en cuanto a la naturaleza de la sociedad. En los setenta se pensaba que varones y mujeres eran iguales y se exigía entonces una igualdad absoluta; en los noventa se sabe que mujeres y varones son distintos, se reivindica esa diferencia y se trata, ya no de encajar a las mujeres en los encuadres políticos y culturales de los varones, sino de cambiar esos encuadres básicos de la sociedad propiciando una participación equilibrada y más armoniosa de ambos géneros. Olvidándonos un momento de la complejidad de estas relaciones, recordemos que la intención final es inobjetable: esto es, elevar el nivel de felicidad posible de toda una sociedad.

El movimiento indígena

En el México de los sesenta, cuando las mujeres campesinas e indígenas se dirigían a las ciudades, impulsadas por la crisis de los minifundios, empezó a hacerse más lenta la creación de empleos en las ciudades. En consecuencia, ya desde fines de los sesenta los migrantes empezaron a dedicarse al subempleo, es decir, a ser macheteros, "diableros" en La Merced, albañiles, o al comercio ambulante como las famosas "Marías", mujeres indígenas mazahuas que se han convertido en símbolo del reverso indígena de la vida urbana.

Los habitantes de las ciudades, que pensaban que los indios pertenecían a un pasado remoto, empezaron a sorprenderse de ver indígenas en las calles de su ciudad. Ataviados con sus vistosos trajes, hablando sus idiomas milenarios, vinieron a recordarle al Estado mexicano que nuestro país es pluricultural. Este reencuentro histórico se vio fortalecido por la

revitalización de las organizaciones indígenas que exigieron una nueva política indigenista.

En 1975 se realizó, por vez primera en la historia de México, el Primer Congreso Nacional de Indígenas, en Pátzcuaro, Michoacán. Allí se inició la toma de conciencia, se empezó a hablar de pluralismo cultural y del derecho a la conservación de las lenguas y las culturas indígenas.

Cambió entonces el lenguaje. Ya mencionamos que hablar de la cultura mesoamericana es crear una identidad entre pueblos muy diversos. A Mesoamérica llegaron los españoles. . . ¿Los españoles? Nuestros amigos peninsulares de hoy nos dicen que en la actualidad hay *un Estado español,* conformado por identidades y naciones autónomas como son la catalana, la vasca, la castellana y así sucesivamente. Otra vez, los reflejos del "nosotros" y "ellos". Colón introdujo la ambigüedad histórica con los términos de "las Indias" y "los indios", pero tanto él como Cortés provenían de situaciones ambiguas de identidad. ¿Fue Colón genovés, español o portugués? Difícilmente español puesto que los reyes católicos apenas acababan de crear "España". Cortés pertenecía a Castilla pero para amansar a sus perennemente amotinados soldados gallegos y andaluces pidió siempre a Malintzin que hablara de "españoles". Nosotros los españoles y ustedes los. . .

¿Indios? No se hizo el intento de ver y entender la extraordinaria riqueza cultural que los invasores tenían frente a ellos. Era de por sí demasiado complicado, primero, distinguir los insólitos fonemas mesoamericanos —Uitzilopochtli, así que se simplificaba a Huichilobos—; o, como apunta Valiñas, distinguir entre un gentilicio como zapoteco o zacateco, un genérico, como otomí o chichimeca, o un grupo que nos interpreta, como naarinuquia o tzotzil. Serán indios, y todos. Nace así el término de *indio* como categoría colonial.

Entendamos, pues, la insostenible pesadez de estos términos por su carga política y emotiva. En 1992, con el quinto centenario, se analizaron y vilipendiaron a saciedad estos términos. A ver, ¿cómo está eso del "descubrimiento" de "América" por "España"? Para empezar, el continente ya estaba aquí, como dijo un célebre historiador; luego, en vez de llamarlo "Colombia", por un enredo académico le ponen el nombre de quien nunca pisó este continente; entonces, si no hubiera sido por las corazonadas de doña Isabel, ni "España" se habría logrado, ni Colón habría lanzado sus velas al viento.

Peor todavía aquello de que los "españoles" "conquistaron" a los "indios". No repitamos la pregunta de quiénes eran los "españoles"; en cambio

añadamos que para su empresa, arrojada y hábil sin duda, tuvieron aliados nativos y aquel insondable subsidio de la quinta columna mítica que se apoderó de las mentes de los sacerdotes mexicas. Recordemos, en fin, las palabras contemporáneas de un indio: "A nosotros, los españoles no nos conquistaron. Se conquista a una mujer, con amor. A nosotros nos invadieron."

Llegó a su punto culminante este viraje de percepción y de política cultural que ha descrito Del Val, al incluirse el derecho a la conservación de la cultura y la identidad indígenas en el artículo 4º de la Constitución mexicana en 1992, quinientos años después.

La migración hacia la frontera norte

En el decenio de 1970 el destino de los migrantes se fue diversificando. Empezaron a dirigirse a otras ciudades, sobre todo a Guadalajara y a Monterrey. Pero ya hacía tiempo que se trasladaban a Estados Unidos, a través del Programa de Braceros, de los cuarenta a los sesenta, o como indocumentados posteriormente. Muchos se quedaron en la frontera, donde la instalación de maquiladoras empezó a ofrecer abundantes oportunidades de empleo. En Baja California, por ejemplo, la población aumentó de 550 mil habitantes en 1950 a 1 177 900 en 1980;[3] el 63.4 por ciento de estos últimos habían nacido en otros estados de la república.[4]

Ocurrió, sin embargo, que las maquiladoras tuvieron preferencia por emplear mujeres, por lo que aumentó la migración femenina hacia esta región. La razón de esta preferencia es que los empleadores consideran que las mujeres tiene mayor destreza manual, son más dóciles, no se sindicalizan y, al casarse, generalmente se retiran del trabajo, lo que permite una renovación constante de la planta de trabajadores, ahorrándose costos de maternidad, promoción, antigüedad y jubilación. Esta feminización de la migración a la frontera se refleja en que el índice de masculinidad para migrantes en 1940 era de 1.17, mientras que en 1960 bajó a 1.00 y en 1980 a 0.93.[5]

[3]Ana María Chávez Galindo, *Migración, fecundidad y anticoncepción en Baja California*, México, D. F., UNAM, 1987.

[4]James Pick *et al.*, "Determinantes socioeconómicos de migración en México", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, 1989, núm. 13: 61-102.

[5]Chávez, *op. cit.*: 37.

Predominan migrantes de Jalisco, Michoacán, Nayarit, y también de Sinaloa, Zacatecas y Durango. Ya en los ochenta venían también de los estados del centro y del sur. Y cada vez más se incorporaron a este flujo indígenas de los estados del sur, en especial mixtecos y zapotecos que han establecido claras rutas sociales entre sus comunidades y los lugares de destino de los migrantes en Estados Unidos. Cabe aclarar, sin embargo, que a lo largo de la frontera norte ya se encontraban asentados pueblos indígenas como el pima, el pápago, y muchos otros.

Se ha calculado que el 80 por ciento del ingreso en la Mixteca de Oaxaca proviene de los migrantes, tanto de los que viven en las ciudades de México como en las de Estados Unidos. Nuevamente se ha creado una red de intercambios entre las comunidades de las que vienen los migrantes y sus lugares de trabajo en ese vecino país. Y esta nervadura económica y social, con raíz en seis millones de mexicanos en Estados Unidos, está cambiando la percepción de la frontera geográfica y cultural del país.

Para empezar, ha fomentado la creación de nuevas formas de expresión culturales. En este lado de la frontera, entre otros, surgieron los "cholos", grupos de jóvenes de la zona fronteriza que buscan destacarse por su forma de vestir, de hablar, de arreglar sus automóviles, de bailar. Todo aquello que, a través de una gramática de la presentación personal, envía el mensaje de que *se pertenece* a un grupo, y que *se deslindan* de otros grupos sociales. Otra vez el "nosotros" y "ellos". Cualquier banda de jóvenes urbanos hace lo mismo, pero los cholos pueden seleccionar entre un repertorio doble de signos culturales, el mexicano y el norteamericano del suroeste. Escogen rasgos de unos y otros para significar que rechazan la inclusión/exclusión que les impone la frontera política y que, por el contrario, se declaran dueños de un espacio social propio, recortado por mano propia del mapa de símbolos que los rodea.

El movimiento chicano

De hecho, en Estado Unidos se encuentran al menos tres grupos distintos de mexicanos: los primeros son los orgullosos y oriundos mexicano-norteamericanos cuya genealogía parte del siglo pasado. Sus familias descienden de las familias novohispanas que colonizaron California, Arizona, Nuevo México y Texas. Llegaron mucho después, en la primera mitad de este siglo, los refugiados de las luchas armadas de la Revolución y los que

años más tarde se incorporaron al Programa de Braceros, que llevó sobre todo a gente de Jalisco, Michoacán y estados aledaños a trabajar y a asentarse en Estados Unidos. Llevaron estos migrantes la rica y turbulenta carga cultural de los años de impacto del muralismo, de auge de la música y del cine mexicanos, y de búsqueda a ultranza de una identidad cultural a través del mexicanismo, del aztequismo y —dicho sin otras alusiones— del charrismo.

Estas memorias culturales, transmitidas por los migrantes mexicanos a sus hijos, que ya no eran jornaleros sino clase media, dieron como fruto la iconografía del nuevo arte chicano; y la mezcla con la cultura popular de los "anglos" dio lugar a un nuevo lenguaje combativo y propio que se expresa en novela, cine y fórmulas lingüísticas.

Y el tercer grupo representa la tercera y cuarta generación de descendientes de padres mexicanos, muchos de los cuales ya han asistido a universidades, y que se identifican como parte de los "hispanos" en Estados Unidos. Este grupo comparte los afectos de la herencia latina y los ideales de la educación y la democracia anglonorteamericanas. Su deseo de acercarse a la cultura mexicana y latina es genuino pero respetando las diferencias; su incorporación a la vida política norteamericana es consciente y afirmativa.

¿Por estos procesos acabará avasallando la cultura mexicana a la norteamericana? ¿Con el mismo simplismo ocurrirá que la cultura norteamericana acabe arrasando con la cultura mexicana? Ni lo uno ni lo otro.

Recordemos que la tendencia a hablar de "nuestra" cultura se basa en una percepción que escoge aquellos rasgos que pensamos que identifican a nuestro grupo frente a otro; pero que siempre hay una continuidad de rasgos entre un grupo y otro. Los que se sitúan en esa área de frontera, la que se llama "liminal", son los que tienen en sus manos la definición futura de esa cultura. Porque las fronteras culturales permiten el intercambio de rasgos que van trasladando de lugar el "centro" que define a una cultura o a una subcultura en un momento dado. ¿Y acaso no es México una nación de culturas liminales, es decir, nacidas de la conjunción de muchas otras?

Finalmente, en este último decenio del siglo, México se encuentra abierto a un nuevo movimiento migratorio, esta vez por su frontera sur.

La migración hacia la frontera sur

En el sur las sierras Madres se convierten en nudo a partir de la Mixteca, y de ahí hasta Guatemala forman cuencos herméticos con laderas inaccesibles que han conservado la mayor diversidad lingüística y cultural desde Mesoamérica hasta nuestros días. La impenetrabilidad había sido hasta hace poco su característica: tanto por su geografía —montañas imponentes y sumideros sin fin, selvas enmarañadas— como por la larga historia de conflicto en sus relaciones interétnicas.

Hoy la frontera sur se ha puesto en movimiento. Entre 1970 y 1980 la población indígena de la frontera sur aumentó de 68 mil a casi 135 mil personas. Hoy las fincas cafetaleras del Soconusco ya no reciben a los tzeltales o tzotziles de los Altos de Chiapas que venían a ganar dinero para pagar una mayordomía, sino a los "chapines" de Guatemala. La guerra genocida que el ejército guatemalteco desató contra sus propios conciudadanos hablantes de kanjobal, man chuj, jacalteco, tojolobal, quiché, kakchiquel y otros, atrapados en la pinza entre el ejército y la guerrilla, provocó la entrada a México de más de 150 mil refugiados guatemaltecos entre 1978 y 1984.

Se asentaron en las regiones de Amparo Aguatinta, Cuauhtémoc, las lagunas de Montebello, Ocosingo y Las Margaritas. Para evitar incursiones contra ellos de los "caibiles" del ejército guatemalteco, fueron reubicados tiempo después en los estados fronterizos de Campeche y Quintana Roo. También entraron por la selva lacandona, lo que llevó a una apresurada y miope política de colonización de la franja fronteriza, que ha provocado la deforestación acelerada de la selva sin haber creado un modo de vida sustentable para los colonos.

Por la frontera sur, además, entraron muchos guatemaltecos, seguidos de centroamericanos, para hacerse un camino hacia "el Norte", hacia la promesa de empleo en Estados Unidos, a lo largo de los ochenta y los noventa. En efecto, la prolongada guerra civil en El Salvador, las condiciones económicas desfavorables en Honduras, Nicaragua y Panamá, empezaron a desenraizar migrantes. Como si hubiera llegado el punto milenario de retorno de aquella migración del norte hacia el sur iniciada hace 12 mil años, hoy se revierte el flujo y se intensifica de sur a norte.

En los noventa a los trashumantes centroamericanos se han unido migrantes de Colombia, de Ecuador, de Perú, de Bolivia y de otros países

sudamericanos. Consecuencia de la crisis de la deuda y de las condiciones injustas del comercio internacional entre el norte y el sur, es previsible que siga aumentando esta corriente, puesto que si los capitales no fluyen hacia donde está la gente, la gente seguirá fluyendo hacia donde los capitales pueden ofrecerles al menos una sobrevivencia económica.

Resumiendo lo anterior, en los tres últimos decenios del siglo México ha contado con toda la gama de migrantes de los principales países latinoamericanos, cada uno de ellos con una música y una pericia bajo el brazo.

Los exiliados de los setenta trajeron la música andina, las sambas y las milongas, las canciones de protesta, las teorías políticas contestatarias, la febril exigencia de un nuevo reparto de poder; los refugiados guatemaltecos trajeron bordadas en su rica indumentaria la memoria de una gran civilización mayense, y su ambigua cercanía con los mexicanos. Los centroamericanos trajeron en un primer periodo su cultura alegre y despreocupada y, después, junto con los de países andinos, el desconcierto por la pérdida de una promesa de destino inmediato de democracia, libertad y desarrollo, pero que sigue vigente para cumplirse.

La cultura en movimiento

De hecho, toda cultura mestiza que, por definición, toma rasgos de dos culturas diferenciadas para crear nuevas formas culturales, es liminal, y por ello mismo, se tienen hacia ella actitudes ambiguas. Por lo demás, es la que forma nervaduras que van uniendo a dos grupos antagónicos, en este caso el indígena y el español, pero, a su vez, va adquiriendo mil y un rostros.

En las disputas sobre la historia de México, a excepción de Vasconcelos y sus seguidores, es poco frecuente que se reconozca la notable riqueza de creación cultural del mestizaje. No sólo se impuso como la forma cultural más extendida del país, sino que ha llegado a configurar culturas regionales distintivas. En su tiempo tuvo su auge *la cultura jarocha* de la costa del Golfo, con la gracia de sus bailes y sus décimas y la algarabía de sus fiestas, cultura nutrida tanto de los sones de la música caribeña como de la poesía española. Floreció también una *cultura yucateca,* mezcla de la altivez de la casta divina y el riquísimo sustrato cultural maya, ofreciendo una literatura, una música y una danza de blancura tropical. Conocemos bien la *cultura tapatía,* la de los ojos de papel volando, la de la introspección

de Pedro Páramo, la de los espacios sigilosos de iglesias y conventos. Y se identifican como distintivos la cultura norteña y las culturas del istmo y rasgos bien definidos del Bajío, de las Huastecas y de Chiapas.

Más aún, el crisol que capturó a las culturas de España también fundió a otras venidas de Europa y de África, para añadir a la riqueza cultural mestiza. Así es; los estudios más recientes han mostrado los importantes aportes, en términos de diálogos culturales, que trajeron, en primer lugar, los africanos. Eran bantu, wolof, hausa, ashante, de tantas etnias más, pero perdieron sus identidades particulares, al igual que los indígenas, para caer dentro de la frontera de lo "negro", lo "moreno", lo "africano". Desde el siglo XVI fundieron sus genes con los de las poblaciones locales, dejando trazos de ojos brillantes, piel aceitunada y cabello "chino" en la fenotipia mexicana, sobre todo en la costa de Veracruz y Tabasco, y en la Costa Chica del Pacífico. Y dejaron su huella en los ritmos y cadencias de las músicas costeñas e istmeñas, incluso en sus instrumentos, como la marimba; en los labrados de madera de máscaras y figuras; en los misterios de sus ritos y danzas mágico-míticas.

Pero hubo otros invitados que trajeron sus regalos a la fiesta cultural mexicana: los migrantes chinos, y posteriormente libaneses, judíos, alemanes, norteamericanos y de otras nacionalidades. Algunos crearon núcleos que conservan todavía sus costumbres; de éstos pasaron algunos rasgos a la cultura mexicana y, a la vez, ésta ha acabado de hacerlos "a la mexicana". En su mayoría fueron migrantes que decidieron voluntariamente venir a radicarse a México, porque les ofrecía algo que no encontraron en sus lugares de origen.

Pero mencionemos también a los migrantes cuya decisión fue inducida por la salida en exilio de sus países. En primer lugar, los republicanos españoles, cuyos aportes a la producción artística, intelectual y académica de México es de sobra conocida. Incluso en la antropología han sido distinguidos maestros Pedro Bosch-Gimpera, Juan Comas, José Luis Lorenzo, Santiago Genovés y otros más. Y vinieron después, en los sesenta y setenta, los brasileños, los uruguayos, los chilenos y los argentinos, en su mayoría profesionistas y académicos, que también han ofrecido generosamente su trabajo y sus aportes culturales.

Muchos de estos migrantes se han quedado en México integrándose a los nuevos remolinos culturales que se gestan en nuestro país. Se refrenda entonces la posición de México como país de las encrucijadas culturales: en ellas se confrontan el desarrollo y el subdesarrollo y se funden y bifurcan los senderos culturales. Tan intenso movimiento inserta a México

en nuevas interacciones, con el norte, con el sur, con el oeste —nuestro oeste, es decir, la cuenca del Pacífico— y con el este —África—. Así, estamos entrando, en la cuenta larga de los milenios, a una nueva *era global.*

El cambio global y la antropología interdisciplinaria

A las tres revoluciones en la historia se añade en este fin de milenio una cuarta revolución. Ya se mencionó la revolución neolítica que surgiera en Mesoamérica y en otras partes del mundo hacia el año 10000 a. C. En el siglo XIX tuvieron lugar en Europa dos nuevas revoluciones: la demográfica, que aceleró el crecimiento de las poblaciones, y la industrial-urbana, que transformó el sistema de producción de alimentos y manufacturas y concentró a la población en megaciudades; estas dos revoluciones se extendieron al resto del orbe, de manera acelerada pero dispar, a lo largo del siglo XX.

La cuarta revolución es la de la microelectrónica, la biotecnología y las telecomunicaciones, pero sujeta a un nuevo contexto político que exige *un desarrollo sustentable.* No podemos seguir agotando los recursos naturales y cargando al planeta de desechos no biodegradables y tóxicos; no podemos aceptar un mundo en el que los países más desarrollados representan el 16 por ciento de la población mundial y, sin embargo, concentran alrededor del 72 por ciento del producto mundial bruto, el 76 por ciento del comercio mundial, el 50 del uso de energía y el 73 de las importaciones de productos forestales; un mundo en el que la disparidad de ingreso entre el norte y el sur es de 18, pero en el que el correspondiente a ingresos en países del sur es 15; un mundo en el que en Nigeria, por ejemplo, el ingreso promedio de una familia urbana en 1978-1979 era 4.6 veces el rural, y en México el ingreso *per capita* urbano era 2.6 veces el rural.

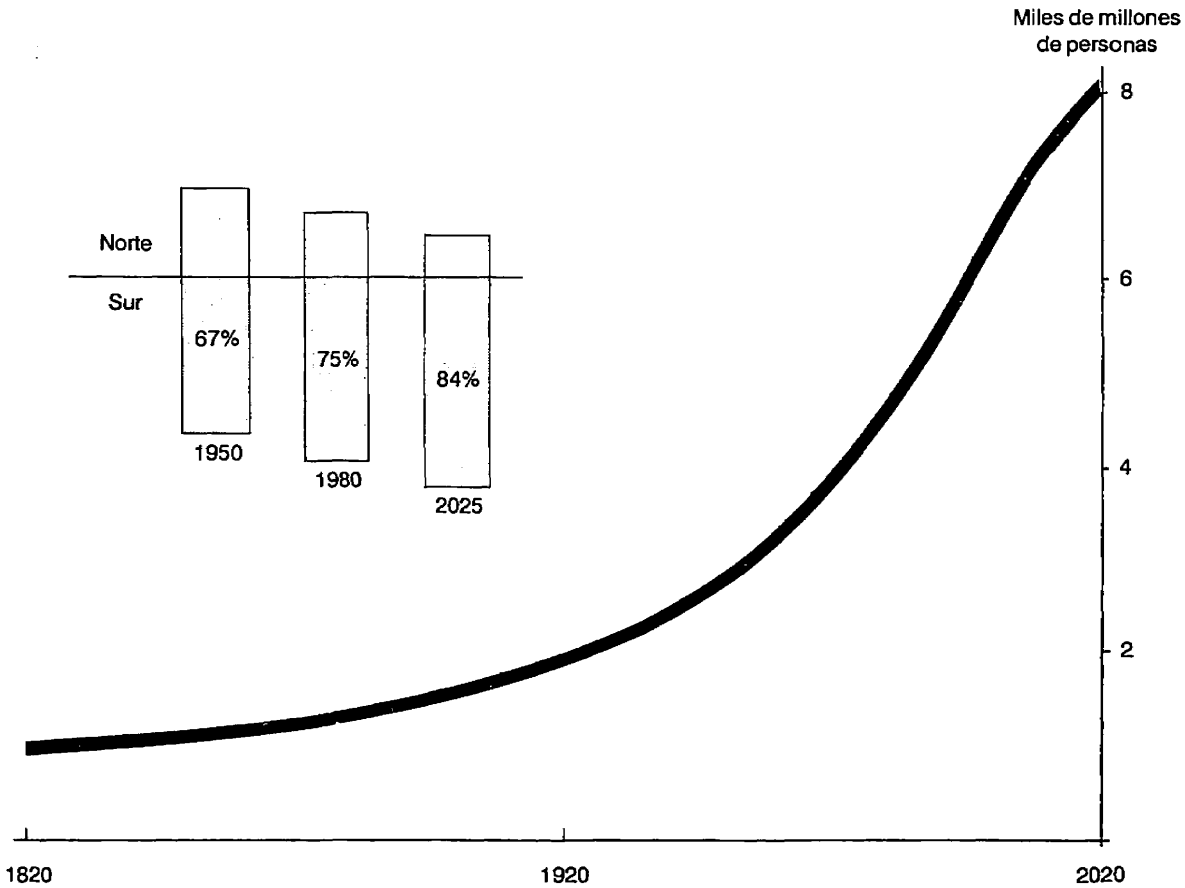
Estos nuevos procesos exigen una nueva ciencia, una nueva política y un nuevo pacto con el mundo natural. La característica de esta nueva era tendrá que ser la cooperación entre agentes sociales y la interdisciplina. El sustrato para lo anterior es, necesariamente, una nueva ética y nuevas prácticas culturales que estamos viendo surgir ante nuestros ojos. La discusión sobre el manejo de los recursos naturales por parte de las comunidades indígenas, expuesta por Argueta, por tanto, recoge prácticas milenarias y las planta en el centro de un debate del cual depende el futuro de millones de campesinos alrededor del mundo.

Hoy en día los procesos tecnológicos y sociales siguen alterando los sistemas geofísicos, químicos y biológicos de la tierra, y las interacciones entre ellos. Algunos de estos cambios podrían llegar a hacer inhabitable el planeta para los seres humanos, sobre todo porque muchos de estos procesos están ocurriendo a un ritmo sin precedente en la historia. Por ejemplo, a partir de 1950 la demanda de energéticos en el mundo se cuadruplicó; la población mundial se duplicó. El conjunto de fenómenos acumulativos y nuevos está dando lugar a procesos que llegarán a afectar *a todos los habitantes del planeta*. Por eso se habla de *cambio global*, cuyos principales retos son:

1] Evitar el calentamiento del planeta, cuyos efectos provocarán desastres naturales, inundarán los deltas y las costas, y alterarán los patrones de cultivo agrícola en distintas regiones. Siempre ha habido un efecto de invernadero en la tierra, pero esta vez el mayor consumo de combustibles fósiles (petróleo y carbón principalmente) produce una cantidad de gases tales como el bióxido de carbono, el metano y el óxido nitroso, entre otros, que ya no son absorbidos en forma suficiente por los bosques y selvas debido a la deforestación, ni por los océanos. Estos gases provocan un efecto de invernadero que está haciendo que se caliente la atmósfera. Se sabe que alrededor del 80 por ciento de estos gases son producidos por las industrias de países del norte, y el 20 por ciento por actividades industriales y pecuarias en países del sur. Esto significa que los países del norte tienen que cambiar su cultura de consumo para bajar sus niveles de utilización de energéticos y de otros recursos naturales, y que los países del sur tienen que reformular sus planes de desarrollo para que el tipo de industrialización y urbanización que promuevan sea sustentable.

2] Detener el adelgazamiento de la capa de ozono ocurrido sobre la Antártida y que empieza a ocurrir también sobre el Ártico. Se debe al uso de los clorofluorocarbonos utilizados en aerosoles, gases de refrigeración y otros. Cuando se usaban unos cuantos aerosoles y refrigeradores estos gases no hacían ningún daño; en cambio, producidos en tal cantidad que han dado la vuelta al mundo y son utilizados por millones de personas, están provocando un daño a la capa de ozono de la atmósfera. Hay que cobrar conciencia, entonces, de que es la *escala* de estos consumos lo que está provocando esos efectos biogeoquímicos globales.

Los dos fenómenos anteriores ocurren *en relación con el sistema biogeoquímico global*, pero hay otros que ocurren *en todo el planeta*, tales como la pérdida de la biodiversidad, la pérdida de tierras laborables por la erosión, la desertificación y la acidificación.



Gráfica 1. Crecimiento de población desde 1820 y proyección de población a 2020.

3] Revertir la pérdida de la biodiversidad. Se trata de la extinción de cientos de especies de plantas y animales, algunas de las cuales ni siquiera llegaron a ser clasificadas por la ciencia. Esto se debe, por una parte, al consumo directo —comer huevos de tortuga cuando este anfibio está casi en extinción, o vender guacamayas de la selva lacandona para efectos puramente decorativos en bares, restoranes o casas particulares—, que al aumentar la población y sus demandas de consumo, provoca el mismo problema de aumento de *escala* que veíamos arriba.

Y, por otra, a un problema adicional, al alterarse la *interacción* de los componentes de los ecosistemas. Es decir, se extinguen las especies de la flora y la fauna al destruirse los circuitos de interdependencia y el hábitat en el que viven.

4] Evitar la pérdida de tierras cultivables. Esto se debe, principalmente, a: a] la erosión de la tierras agrícolas por la deforestación, el monocultivo y la expansión de los asentamientos humanos, principalmente en América Latina, Asia y el sur de África; b] la desertificación en la región meridional de África, y c] la acidificación de las tierras en América del Norte, incluyendo el noroeste de México, y otras regiones del mundo en las que se utilizan fertilizantes y pesticidas en forma inadecuada.

5] También se menciona, en particular en países desarrollados, la población como un factor decisivo para lograr un equilibrio a nivel planetario. Como ya se señaló, se duplicó la población a nivel mundial en los últimos 40 años. Tal y como puede verse en la gráfica 1 (Crecimiento de población desde 1820 y proyección de población a 2020)[6] este crecimiento ha sido sumamente acelerado en los últimos dos siglos, al haber bajado la mortalidad en todas las regiones del mundo, y se concentrará en los países más pobres del mundo en el próximo siglo.

En México los altibajos en el proceso acumulativo de población pueden verse en la reconstrucción, muy tentativa pero significativa, que se hizo recientemente de la población del valle de México —el mítico Anáhuac, otra vez— desde 1150 a. C. hasta nuestros días, como puede verse en el cuadro 2. A pesar de que bajó la población al caer los grandes Estados urbanos de la época clásica, como lo describió Manzanilla, y al haber sido diezmados los indígenas con la invasión española en sus últimas ciudades mesoamericanas, como lo describió Matos, a partir de 1643-1644 la población se fue recuperando, lentamente primero y aceleradamente des-

[6]B. L. Turner *et al.*, *The earth as transformed by human action*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990: 43.

pués, hasta llegar a su máximo crecimiento histórico, 5.10 en 1970. En los últimos veinte años descendió paulatinamente este crecimiento, pero debido a la estructura de la población, es decir, debido al gran número de jóvenes en edad reproductiva, se calcula que para el año 2000 la población de México será de 104.5 millones de personas, y la de la ciudad de México de 35 millones.

Cuadro 2. Reconstrucción de la población del valle de México, 1150 a. C.-1985 d. C.

Fecha	*Densidad (hab/km²)*	*Población*	*Tasa de cambio inmediata (por ciento/año)*
1150 a. C.	0.72	5 000	-
650	3.76	25 000	+0.32
300	11.28	75 000	+0.31
100	21.81	145 000	+0.32
100 d. C.	12.03/16.54	80 000/110 000	-0.29/0.13
650	37.59	250 000	+0.20/0.14
950	27.07	180 000	-0.10
1150	19.55	130 000	-0.16
1250	26.32	175 000	+0.29
1519	180.45	1 200 000	+0.77
1530	150.38	1 000 000	-1.40
1548	135.34	900 000	-0.66
1565	52.63	350 000	-4.70
1580	37.59	250 000	-2.80
1595	22.56	150 000	-2.40
1620	11.02	73 300	-2.75
1643-1644	11.58	77 000	+0.22
1692	13.23	88 000	+0.28
1742	22.56	150 000	+1.07
1787-1794	41.35	275 000	+1.21
1797-1804	45.11	300 000	+0.87
1838	61.65	410 000	+0.82
1856-1857	71.43	475 000	+0.82
1869-1870	76.69	510 000	+0.59
1878-1880	91.73	610 000	+1.96
1889	105.26	700 000	+1.53
1900	140.90	937 000	+2.65
1910	179.55	1 194 000	+2.42
1940	315.79	2 100 000	+1.88
1970	1 473.23	9 797 000	+5.10
1980	2 150.38	14 300 000	+3.78
1985	2 721.81	18 100 000	+4.70

Fuente: Turner *et al., op. cit.:* 33.

En cuanto a la escala global, se calcula que para el año 2010 habrá ocho mil millones de personas en el mundo, la mayoría en países del sur, en zonas urbanas y, en su mayor parte, atrapadas en un círculo vicioso de pobreza-aumento de población-pobreza.

Se discute siempre si, al seguir creciendo la población de manera atropellada, podrán producirse suficientes alimentos y crearse suficientes empleos; si alcanzarán los recursos naturales, tierras, bosques, selvas, agua, petróleo. Y aunque haya quienes afirmen que las tecnologías podrán sustituir o reciclar todos estos recursos, el hecho es que en una mayoría de países del sur la población sigue creciendo a un ritmo mayor que la economía, y aun si se lograra un reparto más equitativo de los capitales y tecnologías para elevar el nivel de vida, en el mediano plazo la pobreza no acabaría por desaparecer.

Las sociedades del orbe, por tanto, tienen que volver a aprender cómo manejar la utilización de los recursos de la naturaleza para que la humanidad pueda seguir perviviendo como especie. Pero es también urgente que vuelvan a negociar la convivencia entre naciones, sociedades y etnias, y a armonizar el crecimiento de la población con un crecimiento sustentable de las economías sobre una base de mayor equidad a nivel internacional, para poder seguir perviviendo como seres civilizados.

El futuro depende de nosotros

La antropología ha vuelto la mirada siempre hacia el pasado. Pero en esta época, que hace vislumbrar percances insólitos para el futuro, hay que mirar hacia adelante, hacia el porvenir.

Hoy, por ejemplo, en México se puede saber al instante lo que ocurre en China o la India; y no falta mucho para que el viaje en un tren impulsado por la superconductividad de la ciudad de México a Tijuana se haga ¡en tres horas!; ni para que se pueda transmitir por computadora toda la biblioteca del Congreso de Washington a la ciudad de México ¡en tres minutos! Esta nueva instantaneidad de las noticias y la proliferación de redes de comunicación y de transporte han empezado ya a cambiar las formas de la cultura en México.

El espejo de la antropología, que nos devuelve reflejadas las imágenes y los conocimientos de milenios de culturas humanas, nos confronta hoy, como pocas veces antes en la historia, ante el reto de reconstruir nuestra

forma de vida para lograr subsistir como entes culturales en este planeta.

- Millón y medio de años desde la aparición de los primeros homínidos;
- doce milenios de culturas sedentarias en Mesoamérica/América Árida/México;
- a cinco siglos de la invasión europea;
- a 50 años de la revolución industrial y urbana en México:

Empieza el Tercer Milenio d. C.: la era global del desarrollo sustentable.

En conclusión, el movimiento no tiene por qué sorprendernos: ha sido siempre parte intrínseca de la vida humana y de la vida mexicana. Lo que ocurre es que acaba de pasar una época excepcional de estabilidad y certidumbre en la historia, y durante algún tiempo habremos de acostumbrarnos a vivir en la incertidumbre. Pero recordemos que el movimiento —el *ollin* de los nahuas— abre oportunidades inimaginadas cuando se combina con la riqueza cultural y la voluntad de pervivir que ha marcado a las culturas mesoamericanas, a las culturas mestizas y al resto de las culturas del mundo a lo largo de tantos milenios.

Bibliografía básica

AGUAYO, SERGIO

1985 *El éxodo centroamericano,* México, D. F., SEP Cultura.

ARIZPE, LOURDES

1975 *Indígenas en la ciudad: El caso de las "Marías",* México, D. F., SEP-Setentas.

1985 *Campesinado y migración,* México, D. F., SEP.

1989 *Cultura y desarrollo: Etnografía de los valores de comunidad mexicana,* México, D. F., UNAM-El Colegio de México-Miguel Ángel Porrúa.

ARIZPE, LOURDES, FERNANDA PAZ Y MARGARITA VELÁZQUEZ

1993 *Cultura y cambio global,* México, D. F., UNAM.

BUSTAMANTE, JORGE

1988 "Migración de indocumentados de México en Estados Unidos", México, D. F., Fundación Frederich Ebert, documento de trabajo.

FLORESCANO, ENRIQUE

1991 *Memoria mexicana,* México, D. F., Era.

HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA

1988 *Imágenes del campo: La interpretación antropológica del México rural,* México, D. F., El Colegio de México.

NOLASCO, MARGARITA

1990 "Migración a las fronteras nacionales: Los indios", México, D. F., CECODES, documento de trabajo.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1989 *Derechos indígenas,* México, D. F., El Colegio de México.

VELÁZQUEZ, MARGARITA

1992 *Las políticas sociales y la transformación agraria en México: La participación de las mujeres rurales 1920-1990,* México, D. F., UNAM.

WARMAN, ARTURO Y ARTURO ARGUETA

1991 *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México,* México, D. F., UNAM.

Esta edición de *Antropología Breve de México*, con un tiraje de 3000 ejemplares, se terminó de imprimir en el mes de junio de 1993, en los talleres de Graffitti, Concepción Beístegui 1562, Col. Narvarte, 03020, México, D.F. La tipografía y la formación se realizaron en Schussheim y Asociados, S.C. En la composición se utilizaron tipos Baskerville y Park Avenue. La edición estuvo al cuidado de Pangea Editores, S.A. de C.V., bajo la coordinación de Gabriela Lara Torres y Boris Berenzon Gorn